**Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre**

**Filozofická fakulta**
**Katedra filozofie**

# Filozofia, kultúra, environment

**Zborník príspevkov z vedeckého kolokvia**

**Dušan Špirko (ed.)**

**NITRA 2015**

Zborník obsahuje príspevky z vedeckého kolokvia „Filozofia, kultúra, environment“, ktoré sa konalo 25. novembra 2015 na FF UKF v Nitre.

Kolokvium sa uskutočnilo v rámci projektu **VEGA č. 1/0460/15** „Filozofické fundamenty environmentálneho myslenia a jeho etické, politické, právne a spoločenské konzekvencie“ riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

Kolokvium bolo otvorené aj riešiteľom iných projektov

**Vedecký a programový výbor / Scientific and Programme Board:**

Predseda: doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.
Členovia: doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
doc. PaedDr. Ľubica Predanocyová, PhD.
Mgr. Andrea, Javorská, PhD.
Mgr. Richard Sťahel, PhD.
doc. Martin Vašek, PhD.

**Organizačný výbor / Organizing Committee:**

Predseda: Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Členovia: Mgr. Katarína Henčová
Mgr. Matej Smorada

| | |
|---|---|
| Vydavateľ: | Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta |
| Editor: | doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD. |
| Recenzenti: | doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.<br>doc. PaedDr. Ľubica Predanocyová, PhD. |
| Jazyková úprava: | autori príspevkov |
| Náklad: | 100 |
| Rozsah: | 88 strán |
| Formát: | A4 |
| Vydanie: | prvé |
| Rok vydania: | 2015 |

© Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

**ISBN 978-80-558-0964-9**
**EAN 9788055809649**

# Obsah

**Henčová, K.:** Budhistické inšpirácie v environmentálnom myslení ..... **5**

**Jakubovská, K.:** Aktualizácia multikultúrneho modelu komunikácie: od multikulturalizmu k transkulturalizmu ..... **13**

**Jakubovská, V.:** Niekoľko myšlienok o kultúre z hľadiska filozofie kultúry S. Freuda ..... **25**

**Mitterpach, K.:** Ontická rola ontológie v kontexte ekologickej krízy..... **35**

**Smorada, M.:** Definovanie niektorých pojmov Arendtovej filozofie a kritika konania ..... **47**

**Sťahel, R.:** K súvislosti klimatických zmien a sociálnych konfliktov ..... **59**

**Špirko, D.:** Princípy slobody a zodpovednosti v environmentálnom myslení ... **71**

# BUDHISTICKÉ INŠPIRÁCIE V ENVIRONMENTÁLNOM MYSLENÍ

## Buddhist Inspirations in the Environmental Thinking

**Mgr. Katarína Henčová (doktorandka)**

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
katarinahencova@gmail.com

---

**Abstrakt**

***Na rozdiel od západného myslenia si východné náuky nemuseli vytvárať vzťah k životnému prostrediu na základe osobitnej filozofie alebo vedeckej disciplíny. V tradíciách hinduizmu, budhizmu či džinizmu sa k prírode nikdy nepristupovalo koristnícky. Budhizmus predstavuje pre otázku životného prostredia zásadný prínos, pretože sa obracia k základným ľudským postojom, ktoré sú základom všetkých problémov našej planéty. Najdôležitejším príspevkom budhizmu k environmentálnemu mysleniu je plne vedomý život, ktorý vedie k principiálne ekologickému pohľadu na ľudské bytosti, prírodu a ich vzájomný vzťah. Bdelosť otvára naše vnímanie vzájomnej závislosti a krehkosti všetkého živého, a našej zodpovednosti voči nespočetným bytostiam, živým i mŕtvym, minulým i prítomným, blízkym i vzdialeným. Ak vôbec existuje v budhizme niečo skutočné, potom je to sama ekológia, tento mohutný vzájomne závislý, samovznikajúci dynamický pohyb energie na pozadí neustálej zmeny. O budhizmus sa na Západe zaujímali Schopenhauer, Mill, Jung, Fromm, Heidegger i Russell. Západnú filozofiu najviac ovplyvnil Nágárdžuna.***

**Abstract**

***Unlike Western thought the Eastern doctrines should not create relationship to the environment following a specific philosophy or scientific discipline. In the tradition of Hinduism, Buddhism and Jainism to nature it is never treated as predatory. Buddhism is for environmental issues crucial contribution because it appeals to basic human attitudes that are the root of all problems of our planet. The most important contribution of Buddhism to environmental thinking is fully aware of the life that leads to a fundamentally ecological view of human beings, nature and the relationship between them. Vigilance opens our perception of fragility and interdependence of all living things, and our responsibility to countless beings, living and dead, past and present, near and distant. If it exists in Buddhism something real, then it is ecology itself, this massive interdependent spontaneous emergent dynamic movement of energy in the background of constant change. About Buddhism in the West interested Schopenhauer, Mill, Jung, Fromm, Russell and Heidegger. Western philosophy most influenced by Nagarjuna.***

**Kľúčové slová:** *budhizmus, ekofilozofia, dharmický socializmus, závislé vznikanie, intersubjektivita*
**Key words:** *buddhism, ecophilosophy, darma socialism, dependent origination, intersubjectivity*

## ÚVOD

Na rozdiel od západného myslenia si východné náuky nemuseli vytvárať vzťah k životnému prostrediu na základe osobitnej filozofie alebo vedeckej disciplíny. V tradíciách hinduizmu, budhizmu či džinizmu sa k prírode nikdy nepristupovalo koristnícky. V budhistickej filozofii tento prístup nachádzame už v prvom Budhovom kázaní, pri ktorom sa spýtal žiakov, či ľudstvo potrebuje lásku. Keď mu odpovedali kladne, poznamenal: „Tvrdím, že to samo osebe nestačí. To, čo potrebujeme, je *maitri* – niečo, čo je širšie ako láska. Znamená to vzťah nielen k ľuďom, ale ku všetkým živým bytostiam.“ Tu však treba upozorniť, že pod živými bytosťami rozumie budhizmus živočíchy, nie rastliny. Zásadný rozpor medzi budhizmom a modernou vedou je v tom, že veda rozdeľuje hmotu na živú a neživú, kým budhisti rozlišujú vedomé bytosti a nevedomú hmotu, pričom ako vedomé bytosti s rozličným stupňom vývoja označujú iba živočíchy. Z budhistického hľadiska sa ľudia a zvieratá vyznačujú rozličným stupňom komplexnosti, ktorý sa v Tibete nazýva *shepa* – čo sa dá voľne pretlmočiť ako vedomie (Dalajláma, 2009, 102 – 104). V každom prípade budhizmus reaguje na západný koncept trvalo udržateľného života pripomienkou, že nebude fungovať bez konceptov *ahimsa* (nenásilie, neubližovanie) a *maitri* (láska k všetkým živým bytostiam).

## BUDHISTICKÉ NAZERANIE ĽUDSTVA A PRÍRODY

V raných budhistických spisoch je nazeranie na ľudstvo ako neoddeliteľnú časť prírody v plnej miere prítomné. Džátaky – budhistické príbehy o minulých zrodeniach Budhu – sú charakteristické veľmi poetickými opismi prírody s dôrazmi na jej poznanie. Podobne v Sutta – Nippate – jednom z najstarších budhistických textov – Budha hovorí: „Poznajte trávu a stromy... poznajte aj červy a motýle a rôzne druhy mravcov... Poznajte aj malých a veľkých štvornožcov, hady, ryby, vtáky... Poznajte ako sa odlišujú jednotlivé druhy, ktoré sú bezpočetné.“ Budha podporoval aj úctivé správanie k stromom, upozorňoval, že stromy poskytujú prirodzený úkryt pre bytosti, ktoré žijú v lese. Učil svojich žiakov, aby vysielali k zvieratám želania mieru a šťastia. Zakázal svojim žiakom znečisťovať vodné zdroje. Preto prví budhisti zachovávali toto priateľské správanie k svojmu prírodnému prostrediu a bránili lesy pred ničením a zvieratá pred zabíjaním. Verili, že tí, ktorí sa živia zabíjaním zvierat, pocítia karmické dôsledky. Budhizmus od začiatku pestoval veľkú úctu a vďačnosť k prírode. „Objímajte svojimi myšlienkami všetko živé,“ nabáda Metta Sutta (Kabilsingh, 1994, 20 – 22). Preto budhistickí mnísi obľubovali samotu a hľadali v prírode osamotené miesta (suňňagara) (De Silva, 1994, 24).

S budhizmom ako samostatným náboženským a filozofickým systémom sa začala Európa oboznamovať až v prvej tretine 19. Storočia (Zempliner, 1966, 180 – 181). Okrajovo si ho však všímal vo svojej veľkolepej Všeobecnej porade o náprave vecí ľudských už Ján Amos Komenský v polovici 17. storočia. Na Slovensku upozornil na budhizmus publicista Ondrej Plachý v článku O znášanlivosti z roku 1785. Jeden z prvých západných filozofov, ktorý sa hlbšie zaujímal o budhizmus, bol Arthut Schopenhauer. Schopenhauer bol nadšený podobnosťou a spriaznenosťou, ktorú podľa neho vykazovalo Budhovo učenie s jeho vlastnou filozofiou. Svoje kľúčové dielo Svet ako vôľa a predstava považoval za úplne nové vyjadrenie múdrosti, ktorú vyučoval Budha (Bílková, 2014, 31 – 32). Ako však ukázali neskoršie analýzy, Schopenhauerova filozofia sa nestretávala so žiadnou budhistickou školou a je zrejmé, že budhizmom v skutočnosti ovplyvnený nebol (Lenoir, 2002, 52). Väčšiu znalosť budhizmu prejavil John Stuart Mill, Carl Gustav Jung poukazuje na prekvapujúcu psychologickú modernosť budhizmu a Erich Fromm vytýčil niekoľko bodov zhody zen budhizmu a psychoanalýzy. Napokon Fromm vidí v budhizme aj vysvetlenie, prečo modus „mať“ vedie k necitlivému a nezodpovednému postoju k prírode i ostatným ľuďom. Heidegger bol síce skeptický k možnosti akejkoľvek syntézy európskeho a ázijského myslenia, budhizmom bol však fascinovaný. Ani názory Jacqua Derridu neunikli porovnávaniu s budhizmom, on sám však argumentoval proti tomuto učeniu. Whitehead neskrýval svoj živý záujem o budhizmus a sám povedal: „Budhizmus je najkolosálnejší príklad v dejinách aplikovanej metafyziky.“ Podobne ako budhisti odmietal kategóriu substancie. A napokon Bertrand Russell považoval budhistické náboženstvo za významný príspevok k špekulatívnej a vedeckej filozofii, najmä za formulovanie niektorých otázok. Russell poznal ázijskú kultúru a budhistické myslenie na veľmi solídnej úrovni, čo do istej miery súvisí s jeho prednáškovým pobytom v Číne (Bílková, 2014, 36 – 38). Veľa sa hovorilo o vplyve budhizmu na myslenie zakladateľskej osobnosti environmentálnej ekonómie E. F. Schumachera. Zvádza k tomu názov jednej kapitoly (Budhistická ekonómia) jeho najslávnejšej knihy (Schumacher, 2000, 53 – 61). Schumacher však pochopil z budhizmu veľmi málo, aj to skreslene. Najviac však poznačil budhizmus podľa nášho názoru Karla Jaspersa, jeho teória intersubjektivity je očividne inšpirovaná Nágárdžunovou filozofiou, o čom svedčí aj fakt, že jej venoval monografiu.

Budhizmus predstavuje pre otázku životného prostredia zásadný prínos, pretože sa obracia k základným ľudským postojom, ktoré sú základom všetkých problémov našej planéty. Základnou príčinou našich problémov - ako osobných, tak celosvetových - je naše chápanie samých seba ako izolovaných jednotlivcov, odrezaných od vesmíru okolo nás. Takéto chápanie nás vedie k tomu, aby sme sebectvo brali ako nevyhnutnosť, aby sme žili životom, ktorý nie je v harmónii s vesmírom. Tým trpíme predovšetkým my – svet však trpí s nami. Dharma nám však hovorí, že sa mýlime. Naša predstava izolovaného egocentrizmu je bludom, a to veľmi škodlivým. My všetci

sme súčasťou každého z nás i sveta, v ktorom žijeme, a teda kedykoľvek zraníme inú bytosť a ublížime nášmu životnému prostrediu, zraňujeme predovšetkým seba samého.

Ako som už naznačila, etika raného budhizmu predpokladá nielen altruizmus v medziľudských vzťahoch, ale aj dobročinnosť, veľkorysosť a láskavosť k všetkým živým bytostiam. Je to etika rovnosti, a to nielen rovnosti ľudí žijúcich v organizovanom spoločenstve v zmysle pozitívneho práva – pred mravným zákonom sme si všetci rovní, všetky bytosti, všetko živé (Hajko, 2008, 175). Z tohto hľadiska má pre budhistické environmentálne myslenie kľúčový význam filozofia indického mnícha a pravdepodobne najvplyvnejšieho budhistického mysliteľa po samotnom Budhovi Nágárdžunu. Nágárdžunov hlavný filozofický prínos spočíva v jeho rozvinutí koncepcie prázdnoty (šúnjátá). Táto teória predpokladá vyvrátenie akéhokoľvek samostatného vznikania. Živé bytosti nemajú podstatu, nemajú substanciu ani dušu a môžu vzniknúť len v závislosti na podmienkach, ktoré vytvárajú ich súčasnú existenciu. Podľa tohto zákona vzájomného vznikania je všetko spojené a späté, všetko so všetkým súvisí, každá vec je priesečníkom vzájomných vzťahov. Veci i živé bytosti nemôžu existovať samy osebe, sú ovplyvňované, sú pominuteľné, nemajú vlastnú podstatu. Vystupujú len vo vzájomnej závislosti. Nágárdžuna sa tak dostal až na okraj moderného dialektického myslenia, ktorá vidí vzájomnú a vzájomne závislú jednotu príčiny a účinku – hoci jednotu odmietal (Bondy, 1991, 136). Celá skutočnosť je charakteristická vzájomnou vnútornou závislosťou. Ak všetko naraz existuje i neexistuje, všetko je podmienené. Podmienenosť všetkého spočíva v spôsobe, akým sa tento svet javí, utvára a je: cezo mňa a moje myslenie. Tento svet spočíva v procese podmienenosti. Je to proces závislého vznikania, ktorý vytvára svet, ktorý považujeme za svoj domov. Neexistuje žiadna jednota. Všetko sú užitočné život podmieňujúce fikcie. Žiadna z vecí neexistuje sama osebe, žiadna myšlienka a nič myslené nie je pravdivé, ale podmienené, nie je žiadne bytie. Všetko je výklad. Jaspers podobne ako Bondy vidí v Nágárdžunovej teórii prvky dialektiky (Jaspers, 2012, 382 – 383).

Pochopenie koncepcie šúnjátá je veľkým myšlienkovým obohatením a Západ by objavil ekologické princípy oveľa skôr, keby túto filozofiu poznal. V celej tejto sieti vzájomných vzťahov nám budhizmus umožňuje predovšetkým precítiť s prírodou i Zemou ako celkom zážitok posvätnosti. Je životne dôležité, aby sme obnovili tento prirodzený, srdcom vnímaný pocit vzájomnej závislosti. Spoločenstvo sa v budhizme nekončí u ľudí. Zahŕňa skaly i pramene, zahŕňa pôdu, z ktorej sa zrodili predkovia. Posvätný orol, medveď, býk i veľryba môžu mať v spoločenstve veľkú moc. Obrad je vlastne posvätný čas a priestor, v ktorom sa pripomína a oslavuje vzájomná spätosť, vrátane živlov Zeme. (Halifax, 1994, 30 – 31).

Budhizmus nám pomáha uniknúť zo zajatia izolovaného egocentrizmu, otvoriť sa pravej podstate reality a dôjsť k prebudeniu. Prebudená bytosť si plne uvedomuje – a to úplne vnútorne, nie len intelektuálne – že všetko vo vesmíre je vzájomne prepojené. Taký človek bude nevyhnutne žiť v súlade s okolitým svetom. Neublíži vedome

inej bytosti ani neznesvätí životné prostredie, rovnako ako by vedome neublížil sebe samému. Vo svete prebudených bytostí by žiadne ekologické problémy neexistovali. Tým nechcem tvrdiť, že sa všetky svetové problémy vyriešia keď všetci dosiahnu prebudenie – aspoň nie hneď. Naše problémy sú naliehavé, a preto je v najbližšej budúcnosti potrebné nejaké rýchlejšie riešenie. Preto je budhizmus tradíciou predovšetkým praktickou. Uznáva, že pre väčšinu z nás je stav "konečného, ničím neprekonaného prebudenia" stále veľmi vzdialený. Preto nám poskytuje možnosti, ako sa pootvoriť prebudeniu, aby sa zakorenilo uprostred nášho klamu, postupne menilo spôsob nášho myslenia a cítenia a – čo je z praktického hľadiska dôležitejšie – okamžite zmenilo spôsob nášho konania. Tým na svet okolo nás pôsobíme skoro ako keby sme už boli prebudeným bytosťami. Budhizmus hlása umiernenosť, presadzuje nie ovládanie, ale poznávanie prírody, je zástancom rovnováhy podľa prírody a v duchu jej zákonitostí. Svet, Zem i všetky bytosti by si mal človek uvedomovať naplno, v úplnom rozsahu a hĺbke poznania, aby si k nim mohol vytvárať správne vzťahy a sformovať si pôsobivú a zmysluplnú morálku (šíla) pre svoj každodenný život. (Hajko, 2008, 177).

Budhizmus nám pomáha žiť harmonickejším životom v dvoch hlavných ohľadoch. Po prvé nám poskytuje predstavu o tom, čo znamená byť ľudskou bytosťou. Táto predstava sa veľmi líši od tej, ktorú nás učí prijímať západnú spoločnosť. Život podľa nej je skôr duchovným hľadaním než bojom o prežitie alebo o materiálne výhody. Samotná táto zmena našej predstavy o sebe samých síce neznamená prebudenie, napriek tomu však pomáha. Svoj egocentrizmus možno nedokážeme prekonať hneď na prvýkrát, no predstavu o sebe si môžeme vycibriť pomerne rýchlo, aby sme svoju hodnotu neposudzovali podľa toho, čo vlastníme či konzumujeme, ale predovšetkým podľa toho, čím sme. A práve táto zmena je životne dôležitá. Jediným skutočným riešením problémov našej planéty pre všetkých z nás - všetkých tých, ktorí si užívajú blahobytný život, vytváraný hlavným prúdom západnej kultúry – je vlastniť a konzumovať oveľa menej vecí. Naše najdôležitejšie ekologické problémy spôsobuje závratná ekonomická aktivita našej spoločnosti. Napríklad skleníkový efekt vytvára prevažne kysličník uhličitý, ktorý vzniká spaľovaním uhlia, ropy a plynu, teda palív, ktoré roztáčajú náš ekonomický stroj. Okrem atómových elektrární, čo nie je práve tá najpopulárnejšia možnosť, neexistuje k týmto palivám vo veľkom meradle žiadna alternatíva. Prosperita, ktorú väčšinou berieme ako samozrejmosť, je založená na obrovských zmenách v zložení atmosféry našej planéty a na nádejach, že budúce generácie sa nejako vysporiadajú s problémami, ktoré sme zapríčinili my. (Devall, 1994, 120 – 121).

Kým sa však chápeme ako nevyhnutne materiálne bytosti a posudzujeme bohatstvo svojich životov podľa materiálne "životnej úrovne", potom sa nikdy dobrovoľne nevzdáme ani kúsočku tejto prosperity. Skôr než budeme môcť ľudí presvedčiť, aby sa zbavili mýtu ekonomického rastu ako cesty k ľudskému šťastiu, potrebujeme ho niečím nahradiť - niečím duchovným, nie fyzickým. Budhizmus nás učí byť ľudskou by-

tosťou, ktorá sa navracia k udržateľnému životnému štýlu, a navyše nám poskytuje rad praktických pokynov, ktoré nám pomôžu žiť v súlade s naším okolím. Na ceste k prebudeniu nás Dharma vyzýva, aby sme sa správali tak, ako by sme sa už stali prebudeným bytosťami, tj. Ako by sme si už plne uvedomovali prepojenosť všetkých vecí vo vesmíre až k hlbinám našej bytosti. Ako pomôcku na dosiahnutie tohto cieľa nám Dharma dáva súpis noriem popisujúcich, ako by sa správala prebudená bytosť. Tieto normy budhisti považujú za zásady svojej výučby. Prebudeným bytosťami sa nemusíme stať zajtra, budúci týždeň alebo budúci rok. Ak sa však rozhodneme smerovať k prebudeniu a teda žiť podľa budhistických zásad, okamžite si začneme počínať podobne ako prebudené bytosti a naše životy sa dostanú do súladu s naším prostredím. (Rogers, 1994, 30 – 31).

V súčasnosti naberá na popularite sociálno-ekologický angažovaný budhizmus. Na prvom mieste tu treba spomenúť tzv. dhammický socializmus, ktorého zakladateľom a hlavným predstaviteľom je Buddhadása Bhikkhu a ktorého podstatou je harmónia s prírodou a práca pre blaho spoločenstva. V súlade s pôvodným budhizmom považoval Buddhadása za príčinu utrpenia a všetkých sociálnych problémov viazanosť na ego. Tá so sebou prináša upätosť, nevedomosť, egoizmus a sebeckosť, ktoré sú dominantnými znakmi modernej spoločnosti. Buddhadása kritizoval situáciu, kedy sa ľudia zameriavajú iba na ochranu vonkajšej prírody, pretože jej existenciu chápu ako nevyhnutnú pre vlastný život. Ochrana prírody, ktorá je motivovaná snahou o prežitie, je podľa neho len iným výrazom sebectva. Buddhadása nazýva vzájomnú podmienenosť metaforicky „budhistickým Bohom“, lebo je všadeprítomná a určuje vznik i zánik všetkého existujúceho. Koncept závislého vznikania je v tomto kontexte lepšie pochopiteľný ako predstava závislého spoluvznikania, ktorá je základom budhistickej ontológie. Tvorí jadro budhizmu a zreteľne vedie k vízii jednoty človeka a prírody, jednoty individuálneho a spoločenského života, ktorý je východiskom pre spoločenskú, ale aj politickú angažovanosť. Dhammický socializmus je preto spôsob vlády, ktorý je v súlade s prírodou a zákonom prírody, je protipólom individualizmu a liberálnej demokracie, ktoré sú založené na sebeckom záujme. Tento socializmus nemožno stotožňovať s marxistickým socializmom. Chápe všetky časti spoločenského života (ekonomiku, politiku, umenie, jazyk, náboženstvo atď.) ako časti prírody. Vychádza z toho, že jednotlivec je po celý život závislý na ďalších členoch spoločnosti, čo potvrdzuje platnosť zákonov prírody. „Duchovná politika“ dhammického socializmu je potom založená na rovnovážnom vzťahu ľudí a prírody, častí a celku. Dhammický socializmus je totiž úzko spätý s budhistickým poňatím morálky, ktorá je nástrojom na odstránenie egoizmu a predpokladom dosiahnutia mieru a všeobecného blaha. (Lužný, 2000, 37 – 41)

Zakladateľ Budhistického mierového spoločenstva vo Veľkej Británii Ken Jones je zasa autorom koncepcie tzv. ekosociálnej budhológie. Predstavil ju vo svojej knihe Sociálna tvár budhizmu, v ktorej sa pokúša aplikovať pôvodnú dharmu na rieše-

nie a objasňovanie sociálnych a environmentálnych problémov a javov. Podobne ako iní sociálni ekológovia zdôrazňuje, že ekologické a sociálne je neoddeliteľné. (Jones, 1994, 138 – 139)

## ZÁVER

Najdôležitejším príspevkom budhizmu k environmentálnemu mysleniu je plne vedomý život, ktorý vedie k principiálne ekologickému pohľadu na ľudské bytosti, prírodu a ich vzájomný vzťah. Bdelosť otvára naše vnímanie vzájomnej závislosti a krehkosti všetkého živého, a našej zodpovednosti voči nespočetným bytostiam, živým i mŕtvym, minulým i prítomným, blízkym i vzdialeným. Ak vôbec existuje v budhizme niečo skutočné, potom je to sama ekológia, tento mohutný vzájomne závislý, samovznikajúci dynamický pohyb energie na pozadí neustálej zmeny.

## LITERATÚRA

BÍLKOVÁ, Jitka. *Čínské tradiční vědění z pohledu Západu.* Západočeská univerzita: Plzeň, 2014

BONDY, Egon. *Indická filosofie.* VOKNO: Praha, 1991

DALAJLÁMA. *Vesmír v jedinom atóme.* Columbus: Bratislava, 2009

DE SILVA, Padamasiri. *Buddhistická environmentální etika.* In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

DEVALL, Bill. *Ekocentrická sangha.* In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

HAJKO, Dalimír. *Úvod do indickej filozofie.* Hajko&Hajková: Bratislava, 2008

HALIFAX, Joan. *Třetí tělo: buddhismus, šamanismus a hlubinná ekologie.* In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

JASPERS, Karl. *Nágárdžuna.* OIKOYMENH: Praha, 2012, s. 382 - 383.

JONES, Ken. *Ztratit své vlastní světlo.* In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

KABILSINGH, Chatsumarn. *Rané budhistické názory na přírodu.* In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

LENOIR, F. *Setkávání buddhismu se Západem.*Volvox Globator: Praha, 2002

LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové.* Masarykova univerzita: Brno, 2000

ROGERS, Elizabeth. *Buddhismus Gaie*. In: Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii. CAD Press: Bratislava, 1994

SCHUMACHER, E. F. *Malé je milé.* Doplněk: Brno, 2000

ZEMPLINER, A. *Čínská filozofie v novověké evropské filozofii.* Academia: Praha, 1966

# AKTUALIZÁCIA MULTIKULTÚRNEHO MODELU KOMUNIKÁCIE: OD MULTIKULTURALIZMU K TRANSKULTURALIZMU

## Actualisation of he Multicultural Model of Communication: from Multiculturalism to Transculturalism

**Mgr. Kristína Jakubovská, PhD.**

Katedra kulturológie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: kjakubovska@ukf.sk

---

**Abstrakt**
***Autorka príspevku sa zamýšľa nad aktuálnosťou multikulturalizmu a multikultúrneho modelu vzťahov a komunikácie medzi jednotlivými kultúrami a skupinami ich reprezentujúcimi. Poukazuje na problematickosť využívania viacerých príbuzných a predsa vzájomne sa líšiacich pojmov (multikulturalita, interkulutralita, transkulturalita). Snaží sa o vymedzenie ich sémantických hraníc, pričom sa podrobnejšie venuje transkultúrnemu modelu vzťahov, ktorý skúma z rôznych hľadísk a poukazuje na jeho potenciál pre budúcnosť.***

**Abstract**
***The author of the article thinks about the topicality of multiculturalism and the multicultural model of relationships and communication among particular cultures and groups representing them. She points at disputableness of using various related terms (multiculturalism, interculturalism, transculturalism). She tries to demark their semantic borders, while focusing on the transcultural model of relationships, which she studies from different viewpoints and emphasizes its future potential.***

***Kľúčové slová: multikulturalita, interkulturalita, transkulturalita, kultúrna pluralita, identita***
***Key words: multiculturalism, interculturalism, transculturalism, cultural plurality, identity***

## ÚVOD

Ako pozitívne, milo a prínosne znejú slová o tolerancii, dialógu a obohacovaní sa. V podvedomí ľudí je však ukotvená obozretnosť, určitá primárna nedôverčivosť k inému (cudziemu), obava zo straty a potreba sa chrániť. Pociťujeme, že skupiny s iným svetonázorom, hodnotami a spôsobom života zasahujú do nášho priestoru, predstavujú alternatívu a niekedy spochybňujú či relativizujú naše pohľady a vnímanie sveta. Alebo sme to my sami, kto pod vplyvom tohto faktora (videnia iného) začíname

pochybovať a báť sa, že sa tým naruší integrita nášho vedomia, poznania, životnej skúsenosti a spôsobu života?

Pre niekoho sa dynamický priestor toku hodnôt, prelínania sa ľudí a kultúr stáva priestorom pestrosti, oslobodenia, tvorivosti a potenciálneho rastu. Pre iného je mätúcim priestorom chaosu, v ktorom sa snaží hľadať oporné body, absolútne pravdy a hodnoty, pričom sa cíti sám, stratený a vykorenený. Spadá sem tiež predstava o limitovaných sociálnych zdrojoch a hodnotách, ktoré sa nedokážu množiť. Sú dané, pričom jednotlivé sociokultúrne skupiny sa na nich podieľajú a vzájomne si ich delia. Tento postoj by sa dá ilustrovať predstavou spoločnej misy (životného priestoru a zdrojov) a boja o svoju časť. Sú tieto obavy opodstatnené? Určite áno. Tiež ale platí, že keď netvoríme nové, vychádzame len z toho, čo máme, a keď nespolupracujeme, vychádzame len z vlastných možností a limitov.

## OD MULTIKULTURALITY K TRANSKULTURALITE

Vychádzajúc z predpokladu, že multikultúrnosť, v zmysle kultúrnej rozmanitosti, je prirodzená súčasť našich životov, pretože nič navôkol nie je v čistej forme, kľúčovým sa stáva hľadanie spôsobov, ako dosiahnuť harmóniu v prostredí danej plurality, zahŕňajúcej v sebe nám spoločné, komplementárne aj protikladné hodnoty. Čo sa týka čistoty ako kvality, môžeme ju získať v laboratórnych podmienkach prostredníctvom riadených fyzikálnych a chemických procesov čistenia, extrakcie či biologického šľachtenia. To sú ne-prírodné, ne-prirodzené procesy. Môžeme ju dosiahnuť cieľavedomou sterilizáciou sociokultúrneho prostredia, dôslednou kontrolou a obmedzeniami, ktoré sú rovnako neprirodzenými a nekreatívnymi. Akú kvalitu a plnosť by mal taký spôsob života? Neviedol by k chorobnému strachu a paranoji? Sú „kultúrna čistota a sterilita“ predpokladom šťastia jednotlivca a skupiny, poznania seba samého, absolútnej harmónie a bezpečia v prostredí homogénneho, na formy limitovaného, celku? Nestávajú sa po čase vyčerpanými, stagnujúcimi a dusivými?

V skutočnom živote prežívame kreatívnu a objavnú skúsenosť plurality a kultúrnej diverzity okolitého sveta a seba samých. Súhlasíme s myšlienkou Guya Scarpettu (Scarpetta In Cuccioletta, 2001/2002, 3) o „nečistote“ ako „poriadku dňa“, kedy *„(kategórie – pozn. autorky) My a Vy zahrňujú tiež Jeho a Ju všetkých lingvistických skupín, všetkých národností, všetkých pohlaví. Sme zo všetkých kultúr. Každá osoba je mozaikou“*.[1] „Nečistotu identít a kultúrnych foriem“ v tomto zmysle nevnímame negatívne, ale spája sa s pestrosťou, farebnosťou, znázorňuje kreatívny impulz a dynamiku vzťahov, vzájomnú prepojenosť a túžbu po spojení.

[1] Originálne znenie citátu: *„Impurity is the order of the day. The we and you include also the he and the she of all linguistic groups, of all nationalities, of all the sexes. We are of all the cultures. Each person is a mosaic.“*

S rastúcou kritikou multikulturalizmu[2] sa objavujú nové koncepcie, ktoré ašpirujú na potenciálne riešenie negatív s ňou súvisiacich. Dochádza k prehodnocovaniu kľúčových princípov a ideových základov koncepcie multikulturalizmu. Kladieme si otázku, či sú zachovanie a oslava kultúrnej rozmanitosti, podpora kontinuity minoritných kultúr, právne, politické a sociokultúrne vymedzenie špecifickej minoritnej pozície postačujúce? Domnievame sa, že multikultúrny postoj k usporiadaniu vzťahov v rámci jednotlivých spoločností a komunít predstavuje významný krok prijatia a vysporiadania sa s novodobou kultúrnou rozmanitosťou a výzvami, ktoré prináša. Avšak samotný model vzťahov, ktoré reprezentuje, je vyčerpaný, resp. nepostačujúci v dôsledku stability a pasívnych čŕt danej komunikácie. Vedie k relatívnej akceptácii plurality, ale neukazuje na to podstatné, ako komunikovať mimo vlastného kultúrneho rámca, nebáť sa otvárať iným, ako pristupovať k otázkam vlastnej a kolektívnej identity a tvorby nového na báze transkultúrneho presahu.

V súvislosti s tým sa v odborných kruhoch od 70. rokov 20. storočia stretávame s postupným etablovaním nových pojmom daného diskurzu (interkulturalita a transkulturalita). Dané pojmy sa snažia popisovať kvalitatívne odlišný spôsob medzikultúrnej komunikácie v porovnaní s klasickým multikultúrnym modelom. Môžeme konštatovať, že nimi označované skutočnosti boli vždy reálne a pozorovateľné, hoci mohli mať v rôznych obdobiach a prostrediach rozmanitý charakter, intenzitu a disperziu. Ich pomenovanie a definovanie odráža poznanie pozitív týchto foriem komunikácie a ich súčasnú spoločenskú potrebu. Spočiatku sa využívanie rozmanitých pojmov, opisujúcich medzikultúrnu komunikáciu a vzťahy v podobe základnej trojice multikulturalita – interkulturalita - transkulturalita (vrátane ich tvaroslovných variantov, t.j. -*izmov*), môže javiť čiastočne zmätočne či ako hra s pojmami. Ide však o cieľavedomé hľadanie modelov otvorenej, dynamickej a tvorivej koexistencie a komunikácie jednotlivcov, skupín, kultúr a identít.

Domnievame sa, že v centre pozornosti jednotlivých koncepcií a modelov, ktoré stvárňujú, sa zohľadňuje úroveň transformácie identít, kultúrnych systémov a sociálnych vzťahov v kontexte dichotómií jednoty – mnohosti, uzavretosti – otvorenosti, stability – lability, kontinuity – diskontinuity, determinizmu – relativizmu a. i. Uvažujeme o väčšej miere otvorenosti, schopnosti a pripravenosti prijímať cudzie, formovaní interkultúrnych vzťahov, závislostí a komunikačných kanálov (interkulturalita) či vymanení sa z rámca vlastnej etnokultúrnej tradície a identity, kedy dochádza k intenzívnym presahom za hranicami vlastnej kultúry, k spoločnému hľadaniu a tvorbe

[2] Multikulturalizmu sa vyčíta nasledovné: vnútorný protiklad danej koncepcie, pretrvávajúca sociálna exklúzia minorít a a reifikácia etnokultúrnych špecifík, neschopnosť riešiť socioekonomickú situáciu minoritných skupín, pretrvávajúce prípady porušovania individuálnych ľudských práv v minoritných komunitách, Ignorovanie kultúrnej zmeny, fragmentácia spoločnosti ako ohrozenie pre štát a občiansku spoločnosť;

nových kultúrnych foriem a individuálnej voľbe kultúrnej identity (transkulturalita). V tejto diskusii sa naplno odkrývajú obavy zo straty identity, orientačných bodov, z dezintegrácie spoločenstiev, straty, pocitu lojality atď. Jej náročnosť hovorí o jej súčasnej potrebe.

Semiotické hranice pojmov interkulturalita a transkulturalita, ako aj ich definície nie sú striktne vymedzené a sú otvorené viacerým interpretáciám. Pri vlastnom výklade týchto pojmov a identifikovaní ich vzájomných významových hraníc upriamime pozornosť na rozdiel v predponách, ktorý vnímame ako kľúčový identifikačný princíp determinujúci charakter vzťahov, ktoré reprezentujú.

Multikultúrnosť akcentuje mnohosť, pluralitu foriem, kultúr. Podľa nášho názoru ide o statickejší postoj ku kultúrnej diverzite, konštatujúci, zostávajúci na povrchu. Znamená to, že jednotlivci a skupiny sa vzájomne relatívne tolerujú, vnímajú svoju inakosť a môžu byť fascinovaní, keď sa im daná inakosť prezentuje. Po väčšine však neprekročia vlastné kultúrne hranice, resp. ak ich aj na chvíľu prekročia, vrátia sa do bezpečia svojho kultúrneho rámca. Zostávajú v polohe pozorovateľov inakosti, ktorej nedokážu skutočne porozumieť a vstupovať do tvorivého dialógu, pretože na ňu nazerajú zvonka a najčastejšie cez prizmu vlastnej kultúry. [3]

Interkulturalita sa opiera o predponu *inter-* vo význame navzájom, vzájomne, medzi sebou. Ide o dynamickejšiu perspektívu, ktorá zdôrazňuje proces komunikácie, kultúrneho presahu a výmeny. Znamená väčšiu otvorenosť kultúrnych systémov a pripravenosť komunikátorov na proces kultúrnej výmeny. Jednotlivci a skupiny si ponechávajú vlastnú kultúrnu identitu, ale súčasne aktívne komunikujú medzi sebou a vzájomne sa kultúrne zbližujú a obohacujú. Stretávajú sa na hraniciach vlastnej kultúry, kde sa výmena odohráva a navracajú sa späť. Na úrovni kultúrnych systémov sledujeme intenzívnejšiu cirkuláciu kultúrnych prvkov a hodnôt ako v prípade multikultúrneho modelu spolunažívania kultúr. V. Gažová (2012, 115) poukazuje na to, že interkulturalita je charakteristická reciprocitou a komplexnosťou vzťahov, ktoré je možné vnímať ako súbor paralelne prebiehajúcich procesov (psychických, vzťahových a inštitucionálnych). Medzi multikulturalitou a interkulutralitou vnímame kvalitatívny rozdiel smerujúci k väčšej otvorenosti a intenzite komunikácie. Interkulturalizmus je dynamickejším a dialogickejším prístupom k identite ako multikultúrna politika presadzovaná zhora nadol (Bradley, 2013, 7-8). Napriek tomu sa Yolanda Onghenová (Onghena, 183) stavia k pojmu interkulturality s určitou dávkou kritiky. Poukazuje na jeho nejasné vymedzenie a častú interpretáciu v podobe „idylickej harmónie medzi dvoma kultúrami“, ktorá podľa nej bagatelizuje faktor sociokultúrneho napätia, ktoré je týmto vzťahom vlastné.

[3] POZRI: Jakubovská, V. Multicultural communication and its specifics in the literature.

Transkulturalita je spomedzi troch modelov najotvorenejšia, najdynamickejšia a najkreatívnejšia. Domnievame sa, že na rozdiel od dôrazu na proces výmeny v prípade interkulturality, transkulturalita akcentuje výsledok daného procesu. Pod výsledkom daného procesu rozumieme jednak vznik súboru nových, hybridných kultúrnych foriem (tvoriacich transkultúru, neokultúru), a tiež tomu zodpovedajúcu zmenenú kultúrnu identitu, umiestnenú na pomedzí jednotlivých kultúr. Transkultúrna komunikácia sa realizuje v priestore intenzívneho toku kultúrnych hodnôt, ktoré plynú z rôznych kultúrnych systémov a rôznymi smermi. Sme toho názoru, že na rozdiel od kultúrneho determinizmu, ktorý je prítomný v oboch predošlých modeloch, transkulturalita sa opiera o ustavičné prehodnocovanie hodnôt a hľadanie vlastnej kombinácie hodnôt a vzorov, ktoré si človek volí za referenčné.

Pohľad na transkulturalitu ako na kreatívny proces, oslobodzujúci jednotlivca od „vrodených" kultúrnych pút, zdôrazňuje aj Michael Epstein. Transkulturalitu dáva do kontrastu s multikulturalizmom, ktorý je podľa neho kultúrne determinujúci. Konštatuje, že *„transkultúra je odlišným modelom kultúrneho vývoja, alternatívou k zrovnávajúcemu globalizmu aj izolujúcemu pluralizmu. Spomedzi mnohých slobôd proklamovaných ako neodcudziteľné práva jednotlivca, objavuje sa ešte ďalšia sloboda, ktorá je pravdepodobne najcennejšia, hoci doposiaľ najviac zanedbávaná – sloboda od vlastnej kultúry, v ktorej sa človek narodil a bol v nej vychovaný"*[4] (Epstein, 2009, 330). Prostredníctvom transkulturality človek prekonáva obmedzenosť symbolického systému vlastnej kultúry, jeho referenčných hodnôt a vzorov smerom k nadkultúrnej kreativite (*„supra-cultural creativity"*).

Tradične sa človek rodí do určitej spoločnosti a kultúry, ktorú si osvojuje. Je ňou formovaný relatívne podobným spôsobom ako ostatní členovia, pričom často krát neprekročí hranice vymedzené danou sociokultúrnou situáciou. Človek nepoznajúci iné (skúsenosť, spôsob života, hodnoty) si nie je vedomý toho, čo mu potenciálne chýba, prípadne by mu dávalo väčší zmysel. Zostáva staticky ukotvený v sieti vzťahov a zodpovedajúcich očakávaní. Epsteinov pohľad na vzťah človeka a kultúry, ktorú si osvojuje v procese socializácie, otáča tradičnú perspektívu tohto vzťahu. Človek by nemal prijímať svoju sociokultúrnu situáciu a určenú identitu (z hľadiska statusu, komplexu rolí, osvojených kultúrnych hodnôt, vzorov a vnímania konformity, obáv z inštrumentov sociálnej kontroly) staticky, absolútne a fatalisticky. Má právo ju reflektovať, spochybňovať, sám si voliť svoj spôsob života a identitu. Podobné úvahy často evokujú obrazy ľudí, ktorí sú zväzovaní vlastnou sociokultúrnou situáciou ako

[4] Originálne znenie citátu: *„transculture is a different model of cultural development, an alternative to both leveling globalism and isolating pluralism. Among the many freedoms proclaimed as inalienable rights of the individual, there emerges yet another freedom that is probably the most precious one, though so far most neglected—the freedom from one's own culture, in which one was born and educated."*

napríklad moslimské ženy v krajinách s fundamentalistickými režimami či status pária v indickom systéme kást. V istom dokumente venovanom súčasnému osudu pária v spoločnosti hinduistických veriacich bol zobrazený prípad muža, ktorý si zabezpečil vzostupnú sociálnu mobilitu prostredníctvom konvertovania na islam a presťahovaním sa do veľkomesta v inom regióne. Uvedený príklad je jednou z foriem transkulturality. V danom kontexte Epsteinovo oslobodenie sa od vlastnej kultúry ako neodcudziteľné právo jednotlivca, pričom jeho interpretácia a argumentácia týkajúce sa transkulturality, pôsobia viac než relevantne.

Stretávame sa tiež s iným výkladom transkulturality ako modifikácie multikultúrnosti, v podobe tzv. sociálneho multikulturalizmu, ktorý nie je presadzovaný ako vládny projekt zhora, ale realizuje sa na úrovni bežnej sociálnej praxe a je založený na aktívnej interkultúrnej komunikácii (Cuccioletta, 2001, 9). Transkulturalita sa môže chápať tiež ako synonymum kozmopolitizmu. L. M. Grosu (2012, 107) vidí rozdiel medzi multikulturalizmom a transkulturalizmom v odlišnom chápaní kultúrnej diverzity, ktorá je v prípade multikulturalizmu *„nahromadením mnohonásobných a rozdielnych príspevkov do mainstreamovej kultúry“*, zatiaľ čo transkultúrny pohľad nazerá na kultúrnu rozmanitosť z hľadiska *„rozpúšťania kultúrnych indikátorov“*.[5]

Týmito úvahami sa potupne presúvame z identifikačnej a komunikačnej polohy transkultúrneho procesu k otázke transformácie pôvodných kultúrnych systémov a tvorby nového súboru kultúrnych hodnôt, z nich vychádzajúceho. Podľa V. Gažovej (2012, 117-118) predstavuje transkulturalita kultúrne prelínanie a prepájanie, vedúce k vzniku transkultúrnej zmesi. Znamená to, že v podmienkach transkulturálnych vzťahov nesledujeme sterilnú a pasívnu koexistenciu jednotlivých kultúr, ale ich aktívne prieniky. Súhlasíme s názorom Y. Onghenovej (2008, 183), ktorá si všíma, že transkultúrna zmes nemá kvality mechanickej zmesi, resp. mozaiky, ale jednotlivé prvky sú v nej organicky prepojené a predstavujú jej integrálne súčasti. V procese transkulturácie dochádza k ich modifikáciám a prelínaniu, výsledkom čoho je vznik novej reality.

Tento aspekt je zdôraznený aj v prvotnej definícii pojmu transkulturalizmus, s ktorou prišiel v roku 1940 kubánsky esejista, antropológ a etnomuzikológom Fernando Ortiz. Úvahy, ktoré ho viedli k zavedeniu daného pojmu predstavovali reakciu na článok „*Nuestra America“* (Naša Amerika) od José Martiho (1891). V článku sa objavila predstava o budúcom formovaní Ameriky na princípe biologického a kultúrneho premiešavania jednotlivých migrantských a domorodých národov a etnických komunít, ktoré sa budú pretvárať na „*métis“*, „*métissage“* (nečisté, zmiešané, nové formy). Ortizove uchopenie pojmu transkulturalizmus sa zakladalo na me-

[5] Originálne znenie citátu: *„a gathering of multiple and distinct contributions to the mainstream culture“* (multikulutralizmus) a *„melting of cultural markers“*;

chanizme dvoch súčasne prebiehajúcich tendencií. Prvou tendenciou je „dekulturácia minulosti“ (pod ktorou môžeme chápať dekonštrukciu pôvodných kultúrnych modelov a identít) a druhou je „neokulturácia“ (v zmysle prítomného mixovania, spájania, kombinovania). Výsledkom daného mechanizmu je „*métissage“*, t.j. vznik nových hybridných foriem, ktoré postupne vytvárajú novú, spoločnú kultúru (Cuccioletta, 2001, 8).

V doterajšej analýze pojmu si všímame, že transkulturalita (v podobách transkultúrnej skúsenosti, zmesi prelínajúcich sa etnokultúrne heterogénnych hodnôt, *„métissage“*, oslobodenia človeka od kultúrneho determinizmu a i.) má mnohé pozitívne aspekty z hľadiska úrovne interpersonálnych a interskupinových vzťahov, ich vzájomnej komunikácie a kooperatívnej tvorbe nového. Domnievame sa, že práve v kreatívnom procese hľadania spoločných hodnôt, ktoré si skupiny osvojujú a snažia sa o ich zachovanie, dochádza k ich vnútornej prepojenosti a integračným procesom na medziskupinovej úrovni. Z tohto pohľadu sa zdá, že transkulturalita má potenciál byť odpoveďou jednak na potrebu rozvoja vzájomnej tolerancie, spolupráce a výmeny medzi kultúrami a ich nositeľmi, a tiež na potrebu vnútorného zjednotenia skupín s rozdielnou kultúrnou proximitou do integrovanej spoločnosti s eliminovanými odstredivými tlakmi. V transkultúrnom koncepte sa zdôrazňuje prirodzená potreba kultúr spolupracovať v dôsledku vlastnej nesebestačnosti a limitov. Jednotlivé kultúry sa, z tohto hľadiska, stávajú súčasťou väčšieho komunikačného celku, sú vzájomne komplementárne. Všímame si, že v transkultúrnych procesoch sa komunikačné bariéry a prekážky, vyplývajúce zo striktného pridržiavania sa vlastného kultúrneho rámca, postupne narúšajú. Predstava striktnej kultúrnej hranice, oddeľujúcej dva kultúrne rozdielne subjekty, následne stráca svoju absolútnu platnosť, pretože spoločnosť pozostáva z ľudí biologicky a kultúrne premiešaných ľudí, ktorí sú „rovní a rovnakí“ práve tým, že sú vzájomne premiešaní. Uznanie rozmanitosti neprichádza s rešpektom a ohľadom na exkluzívne kultúrne tradície, ale naopak, prichádza s kultúrou „*métissage“*, v ktorej nie sú „čisté formy“, ale rôzne kombinácie prvkov. Takto chápaný transkulturalizmus má charakter intenzívnej interkulturality, vzájomnej kreatívnej komunikácie, ktorá má reálny výsledok v tranformujúcich sa sociokultúrnych reáliách spoločnosti (individuálnych a kolektívnych identít a kultúrnych systémov).

Niekedy sa transkulturalizmus prezentuje ako „videnie seba (sa) v inom“ (*seeing oneself in the other*) (Cuccioletta, 2001/2002, 1). V súvislosti s charakterom ďalších dvoch modelov vzťahov medzi kultúrami by sme mohli uvažovať nad slovnou hračkou, ktorá dané tri modely vzájomne vymedzuje a identifikuje ich podstatu. Pre ilustráciu daných skutočností a rozdielov si pomôžeme metaforickými obrazmi susedských vzťahov. Multikultúrnosť by sme mohli vnímať ako „videnie iného“ (napríklad spoza okna svojho domu) a interkultúrnosť by mohla predstavovať „robenie sa viditeľným (fyzicky a sociálne) pre iného“ (keď vyjdeme z domu na dvor, aby sme sa porozprávali so susedmi). Transkultúrnosť, ako „videnie sa v inom“ by potom mohla,

humorne povedané, znamenať, že by sme radšej žili v dome suseda, resp. boli susedom alebo ako sused. Veď aj anglické príslovie hovorí, že tráva je vždy zelenšia na druhej strane plota. Filozofia transkulturality akcentuje tvorivosť a rozhodnosť subjektu pri voľbe a kreovaní vlastnej identity. Keď sa ešte vrátime k našej analógii s domom, môžeme konštatovať, že v transkultúrnych vzťahoch sa človek sám rozhoduje, či zostane pomyselne vo svojom dome, postaví si na dvore stan, ubytuje sa v jednej zo susedových izieb alebo si rovno kúpi jeho dom a presťahuje sa na druhú stranu dvora. To všetko je z pohľadu transkulturality možné.

Rozdiel teda nespočíva len v pojmoch a ich možných výkladoch, ale v spôsobe vlastného vysporiadavania sa s kultúrnou pluralitou a s tým, do akej mieri jej dovolíme ovplyvniť našu individuálnu a skupinovú kultúrnu integritu. Aký charakter má naša komunikácia s iným, čo od nej očakávame a čo nám prinesie. Ako nás ovplyvní, resp. nakoľko jej dovolíme ovplyvniť nás. Sme toho názoru, že medzi multikulturalitou a transkulutralitou je obrovský kvalitatívny posun z hľadiska identifikačných väzieb, procesov a samotnej kategórie identity. Zatiaľ čo pri multikultúrnom modeli sociálnych vzťahov je identita značne poznačená „biologicky a sociálne dedičnými vzťahmi“ (narodenie sa do určitého prostredia, socializácia a sociálna kontrola), v prípade transkulturality sa akcentuje oslobodenie sa od kultúrneho determinizmu, ktorý je vnímaný ako limitujúci a často krát deštruktívny pre jednotlivca v špecifickej situácii sociálneho statusu a vzťahov, v ktorej sa môže ocitnúť (napríklad situácia ambicióznej mladej ženy s otvorenou mysľou, žijúcej v tradičnom moslimskom prostredí poznačenom fundamentalistickými postojmi a silnými rodovými stereotypmi). Aj tu platí vzťah, ktorý si všimol Zygmunt Bauman (Bauman, 2006), a ktorého podstatou je, že daňou za bezpečie a istotu, ktorú prináša komunita, je limitácia vôle jednotlivca, ktorá sa prejavuje nevyhnutnosťou podriadenia sa sociálnym normám komunity (vlastnej skupiny), v opačnom prípade hrozí trest vylúčenia z nej.

Načrtnutie problematiky zdanlivého konfliktu medzi vôľou a slobodnou voľbou jednotlivca a nevyhnutnosťou „spoločenskej zmluvy“ otáča perspektívu, z akej sme doteraz nazerali na skúmaný fenomén transkulturality. Považujeme za dôležité doterajšiu diskusiu obohatiť o reflexiu toho, či dynamika a transformatívne tendencie transkulturality vedú výlučne k harmonizácii a stabilizácii celospoločenských vzťahov. Nemôžu viesť v niektorých prípadoch naopak k strate identity, k pocitom neukotvenosti v obrovskom množstve potenciálnych identifikačných väzieb? Touto úvahou otvárame otázku sociokultúrnej fragmentárnosti a sterility medziskupinových vzťahov, ktoré sa vyčítajú multikulturalizmu. Predstavuje transkulturalizmus potenciálnu odpoveď na danú výzvu?

Harmonizácia a koordinácia sociálneho života sa vždy opierajú o zdieľané hodnoty (ideový rámec), sociokultúrne regulatívy (akčné nástroje usmerňujúce ľudské spolunažívanie) a sociálnu kontrolu (represívne nástroje zabezpečujúce konformitu

členov). Funkcia týchto nástrojov spočíva v zabezpečení jednoty a súladu cestou čitateľnosti a predvídateľnosti ľudského konania. Pretože ľudia konajúci podľa určitého systému kultúrnych vzorov sa dokážu vzájomne lepšie pochopiť a sú si bližší. Dané skutočnosti vedú k eliminácii potenciálnych konfliktov. Z tohto hľadiska sa čitateľnosť vzťahov a konania v prípade transkulturalizmu stáva problematickejšou. Oslobodenie sa od kultúrneho determinizmu znamená individuálne formovanie identity človeka a voľbu referenčných hodnôt, vzorov správania a noriem, ktorými sa jednotlivec riadi. V súvislosti s tým vzniká viacero otázok. Akú podobu a silu budú mať jednotlivé identifikačné väzby, pokiaľ sa môžu vzťahovať aj na izolované kultúrne hodnoty a nie len celok samotný (kultúrny systém)? Nemôžu niekde „po ceste" stratiť svoj duchovný (etický) rozmer a zostať len v materiálnej podobe? Nemôže sa stať, že by človek zámerne formoval svoj mravný profil obchádzajúc primárne spoločenské normy s odôvodnením, že s nimi nie je stotožnený a zväzujú jeho individualitu? Bude výklad jednotlivých hodnôt a noriem jednoznačný alebo poznačený nespočetne možnou individualizovanou interpretáciou? Dá sa v tejto podobe vzťahov hovoriť o sociálnych skupinách, ktoré majú určité spoločné parametre alebo len o sume rozdielnych vzájomne nesúrodých jednotlivcov?

Domnievame sa, že transkultúrny model vzťahov presadzujúci otvorenosť, dynamiku a slobodnú voľbu, načrtáva možnosti, ktoré jednotlivec má. Umožňuje mu sociálnu a kultúrnu mobilitu. Neznamená to však automatickú absolútnu destabilizáciu kultúr a spoločnosti, ktoré by sa rozbili na izolovaných jednotlivcov a partikulárne kultúrne hodnoty. Emocionálna väzba k dôverne známemu, k vlastnej kultúrnej tradícii má svoju významnú funkciu aj v transkultúrnych vzťahoch. Vždy je jednou z možností. Nie je však absolútne a nasilu presadzovaná z prostredia skupiny, ktorej je jednotlivec primárne členom (narodením). Domnievame sa, že oslabovanie striktných etnokultúrnych väzieb nevedie nutne k zániku jedinečných tradičných kultúrnych hodnôt, ale k možnostiam profilácie nových identifikačných väzieb odkazujúcich ako na pôvodné hodnoty (vychádzajúce z prostredia jednotlivých kultúrnych systémov), tak aj nové zdieľané hodnoty. Podľa nášho názoru sa tým posilňuje občianska identifikácia a tiež lokálne väzby v prostredí lokálnych komunít, ktoré osobne považujeme za základné jednotky interkultúrnej komunikácie. Pozitívom transkulturality je z nášho pohľadu aspekt otvorenosti, tolerancie, tvorivého dialógu a hľadania prienikov a tvorby spoločného. Myslíme si, že práve táto otvorenosť a vyhýbanie sa absolutizovaniu vzťahov vedú k postupnému zbližovaniu sa a konvergencii rozmanitých skupín a kultúr obývajúcich spoločné teritórium štátu. Transkulturalita pre nás znázorňuje vzájomnú otvorenosť komunikačnú, identifikačnú aj sociálne-integračnú.

## ZÁVER

Z našich doterajších pozorovaní a úvah sme prišli k záveru, že transkulturalita je z hľadiska modelu interkultúrnych vzťahov a komunikácie reálnou alternatívou k modelom multikulturality a interkulturality. Za jej kľúčové pozitíva vnímame jej dynamický charakter v podobe transformatívneho dopadu na individuálne a kolektívne identity a kontaktné kultúrne systémy, ktoré sa vzájomne otvárajú, intenzívne komunikujú, prelínajú sa a v procese tvorby spoločných hodnôt ustanovujú novú kvalitu vnútrospoločenských a medziskupinových pomerov a vzťahov. Transkulturalita má potenciál identifikácie sa skupín v nových vzájomne prelínajúcich sa podobách. Domnievame sa, že ide o proces, ktorý prináša z dlhodobého hľadiska mnohé pozitíva, najmä s ohľadom na potrebu sociokultúrnej reidentifikácie a reintegrácie sa v podmienkach intenzívnej kultúrnej diverzity. Tiež si myslíme, že kritika multikultúrneho modelu je opodstatnená a že multikultúrna politika jednotlivých štátov by sa mala transformovať tak, aby súčasné vzťahy, ktoré daná stratégia iniciuje, smerovali k transkultúrnym tendenciám. Otázku konkrétnej vízie a krokov danej politiky ponechávame ako predmet štúdia politológii, ktorá má dostupné inštrumentárium na dôslednejšiu analýzu a zhodnotenie daných skutočností a vyvodenia konkrétnych praktických dopadov a krokov. Takisto diskusiu na tému, či sa daná politická stratégia bude označovať aj naďalej ako multikultúrna, alebo prijmeme tézu o post-multikultúrnej situácii, v dôsledku čoho bude nahradená zastrešujúcim termínom, vnímame ako politologickú. Náš vklad do danej diskusie z kulturologickej perspektívy sa opiera o zhodnotenie relevancie multikultúrnosti zdola v kontexte koncepcií, ktoré multikultúrny model vzťahov aktualizujú. Na základe výskumu danej problematiky prichádzame k záveru, že transkultúrny model vzťahov predstavuje relevantnú a prínosnú alternatívu k multikultúrnemu. Vnímame ho ako čoraz významnejší, a preto by sa mala venovať väčšia pozornosť a podpora týmto procesom.

Diskusia, ktorú sme načrtli je obzvlášť dôležitá v súčasnosti, v nadväznosti na aktuálne politické, sociokultúrne a ekonomické dianie v kontexte „migrantskej krízy“, ktorej sme svedkami a ktorej čelí európska spoločnosť a tiež svetové spoločenstvo. Na druhej strane je tento problém veľmi zložitý. Preto daný príspevok neašpiruje na riešenie tejto otázky, ktorú vnímame v prvom rade ako politickú a v druhom rade ako kultúrnu. Vychádzajúc z kulturologickej perspektívy sme sa rozhodli skúmať tri úrovne (modely) komunikácie medzi jednotlivými kultúrami a ich predstaviteľmi v prostredí lokálnych komunít a s odkazom na charakter občianskych spoločností. Identifikovali sme ich pozitíva, negatíva a najmä potenciál pre ďalší rozvoj v kontexte spolupráce a tvorby nových hodnôt.

## LITERATÚRA

BAUMAN, Z. 2006. *Komunita : hľadanie bezpečia vo svete bez istôt.* Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2006. 122 s. ISBN 80-8061-225-0.

BRADLEY, W. 2013. *Is There a Post-multiculutralism? (Working Paper Series on Multicultural Societies No. 19)*. Japan: 2013. ISBN 978-4-904945-22-3.

CUCCIOLETTA, D. 2001/2002. *Multiculturalism or Transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship.* In: *London Journal of Canadian Studies*, 2001/2002, vol.17, Pp.1-11.

EPSTEIN, M. 2009. 12. Transculture: A Broad Way Between Globalism and Multiculturalism. In *American Journal of Economics and Sociology*, 2009,Volume 68, Issue 1, Pp. 327–351.

GAŽOVÁ, V. 2014. Komunikácia kultúr a kultúrna identita. In *Minority v subsystéme kultúry : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Nitra : Kulturologická spoločnosť: Univerzita Konštantína Filozofa, 2014. ISBN 978-80-558-0516-0.

GROSU, L. M. 2012. *Multiculturalism or transculturalism? Views on cultural diversity*. In: *Synergy*, 2012, issue 2, Pp. 102-111.

JAKUBOVSKÁ, V. 2014. Multikultúrna komunikácia a jej špecifiká v literatúre = Multicultural communication and its specifics in the literature, 2014. In. XLinguae : European Scientific Language Journal. - ISSN 1337-8384, Vol. 7, no. 2 (2014), p. 45-60.

ONGHENA, Y. 2008. *Transculturalism and Relation Identity.* In *Quaderns de la Mediterránia*, 31, 2008, Pp. 181-184.

# NIEKOĽKO MYŠLIENOK O KULTÚRE Z HĽADISKA FILOZOFIE KULTÚRY S. FREUDA

# Some Thoughts about the Culture in Terms of S. Freud´s Philosophy of Culture

**Doc. Viera Jakubovská, PhD.**

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: vjakubovska@ukf.sk

---

**Abstrakt**
***V článku sa zameriavame na Freudove chápanie kultúry, jej základné štrukturálne komponenty, ciele, ktorým kultúra podľa neho slúži a tiež problému medzi láskou a priateľstvom. Pozornosť venujeme aj vzťahu medzi ľudskou prirodzenosťou a kultúrnou identitou, a problému, ktorý Freud nazýva „modernou nervozitou“.***

**Abstract**
***The article focuses on Freud's understanding of culture, its basic structural components, goals, which culture serves according to him and also the issue of love and friendship. Attention is paid to the relationship between human nature and cultural identity, the problem which Freud called "modern nervousness".***

**Kľúčové slová:** ***príroda, kultúra, človek***
**Key words:** ***nature, culture, human***

## ÚVOD

Existujú viaceré štúdie, ktoré sú zamerané na problémy kultúry, pričom sa ich počet stále zväčšuje. Vo väčšine z nich je kultúra definovaná ako interdisciplinárny fenomén skúmaný v rámci interferencie viacerých disciplín, smerov a prúdov, ktorého podstata a zákonitosti vývoja sa odhaľujú prostredníctvom takých oblastí skúmania akými sú filozofia, náboženstvo, umenie, veda, technika a i. Kultúra sa skúma v rámci rozličných modalít a na rozličných úrovniach.[1]

Súčasní autori pri skúmaní etymológie tohto slova najčastejšie vychádzajú z lat. *colere* - pestovanie, pričom tento pojem interpretujú dvojako: v zmysle *agri*

[1] Pozri: JAKUBOVSKÁ, K. 2014. *Cultural Traditions Revisalisation and its Contexts*.

*cultura* – vytváranie toho, čo sa v prírode nenachádza a v zmysle *cultura animi autem philosophia est* v zmysle kultivácie ľudských schopností a mravného zdokonaľovania ľudského ducha. S ním sme sa mohli stretnúť už u Cicera v Tuskulských rozhovoroch..

V súvislosti s mnohoznačnosťou a nejasnosťou pojmu kultúra E. Gál (1999, 59) konštatuje, že: *„slovo kultúra sa dnes používa v rovnakom význame ako, v akom sa predtým používalo slovo „ideológia"... Dokonca aj význam slova „kultúra" je rovnako mnohoznačný a nejasný ako význam slova ‚ideológia'".* Rôznorodosť definícií poukazuje na to, že výsledkom kultúrotvornej činnosti človeka nie sú len konkrétne prejavy jeho tvorivosti objektivizované v umení, vede, filozofii, ale aj určité archaické formy sociálneho útvaru (rodina, polis, otroctvo a iné) a myšlienky (myšlienka o prevteľovaní duší, o dialektike času a večnosti, o arete a iné) o čom svedčilo napríklad Platónove, alebo Aristotelove chápanie kultúry. Pod pojmom kultúra sa chápe aj určitý stav spoločnosti (spomeňme si na klasickú Cicerovu definíciu kultúry) a pod. Myslíme si, že nie je dôvod na to, aby sme zablúdili v rôznorodých definíciách kultúry, pretože všetky hovoria o tvorivom, kultivačnom a humanizačnom procese.[2]

Kultúru chápeme ako súhrn ľudských činností, predmetov, ideí, inštitúcií, ktoré sú vlastné určitému spoločenstvu (Dúbravová, 2006, 42), ktoré ich prenáša z generácie na generáciu prostredníctvom výchovy. Vystupuje ako kognitívny systém (systém informácií o svete), symbolický systém (systém znakov a nimi nesených významov), činnostný systém (súhrn činností, ktoré vykonáva spoločenstvo) a inštitucionálny systém (systém inštitúcií, ktoré prenášajú kultúrne dedičstvo z pokolenia na pokolenie). V súčasnosti sa stáva kultúra predmetom konzumu do takej miery, že tento pojem skĺza do iného diskurzu ako tradičného. Objavujú sa pojmy *„učená*", „*masmediálna" a „masová*" kultúra. „*Učená"* kultúra vyrastá zo snahy sprístupniť informácie každého druhu čo najväčšiemu počtu ľudí. Vzniká encyklopedická literatúra, vreckové vydania kníh, lacné reprodukcie a i. „Masmediálna" kultúra sa šíri médiami a formuje určitý životný štýl, ktorému viac alebo menej podliehame. „Masová" kultúra je svojou podstatou nenáročnou a len ťažko by sa dalo v súvislosti s ňou spomenúť slovné spojenie pre kultúru, ktorú nachádzame u L. Hanusa (1997,

[2] V. Černý v eseji O povahe našej kultúry (1996, s. 85) definuje kultúru ako „rehoľu - pravidlo a poriadok, ktoré si osvojila ľudská spoločnosť skúsenosťou a premýšľaním, ktoré uznáva a ďalej rozvíja" alebo E. Gál predkladá vo svojom článku Kultúra a filozofi hneď tri definície kultúry:1/ kultúra je niečo ako cnosť nadobudnutá výchovou, schopnosť používať vlastný rozum bez pomoci cudzej autority, byť vnímaný atď. 2/kultúra je pozadie tvorené súborom ideí, hodnôt a významov, ktoré určujú spôsob, akým svet vnímame, ako o ňom rozmýšľame, ako sa v ňom správame., 3/ kultúru môžeme chápať ako technológiu zviditeľňovania neviditeľného, systém konvencií, symbolov a značiek a iné (1999, 61).

28) „specificum humanum“. Svojou podstatou je nenárodná, nachádza sa mimo diskurzu vymedzeného regiónom alebo štátom, slúži privátnym afektívnym, imaginárnym alebo materiálnym potrebám, ktoré sú všeobecne ľudské. Napriek pestrosti má uniformnú podobu.

## CHÁPANIE KULTÚRY U S. FREUDA

Aj napriek tomu, že sa nezvyknú priamo vydeľovať jednotlivé hodnoty, normy, činnosti a pod., ktoré sú súčasťou kultúry, v rámci filozofie kultúry hľadáme základné štrukturálne komponenty, ktoré tvoria štruktúru kultúry a majú univerzálny charakter. Sú nimi *artefakty* – akýkoľvek predmet, výtvor vytvorený človekom v súlade s normami určitej kultúry; *sociokultúrne regulátory* – normy, hodnoty, pravidlá, kultúrne vzorce ale tiež zvyky, obyčaje, príkazy, zákazy, tresty, uznania, odmeňovania a i., ktoré programujú, regulujú a koordinujú ľudskú činnosť vo všetkých oblastiach spoločenského života – v morálke, politike, náboženstve, práve a pod.; *idey* - systém názorov a poznatkov o prírode, spoločnosti, človeku, vedecké teórie, umelecké princípy a pod., a *inštitúcie* – rodinné, vzdelávacie, náboženské, vojenské, ekonomické a i., ktoré pomáhajú prenášať kultúrne statky.

V rámci kultúrnej antropológie sa hovorí o tzv. kultúrnych univerzáliách. Tvoria ich *symboly* – gestá, artefakty, znaky, znamenia, ktoré obsahujú racionálne a iracionálne významy, v rôznych kultúrach majú často rozdielne formy alebo prejavy, pretože ich vznik je determinovaný konkrétnym spoločenstvom, sú polysémantické, a tak jeden a ten istý symbol má často krát viacero významov; *jazyk* – ako spoločensky štrukturovaný systém slovných znakov slúžiacich na formulovanie a odovzdávanie myšlienok; *normy* – súbor pravidiel, regulátorov správania jednotlivcov a sociálnych skupín (obyčaje, a zvyky, mravné normy, právne normy a tabu) a *hodnoty*, ktoré predstavujú všeobecné idey vyjadrujúce, čo je v danej spoločnosti dobré/zlé, žiadúce/nežiadúce, sú dobovo determinované, sú zdrojom noriem a normy sú konkrétnou aplikáciou hodnôt do každodenného života.

Pojem kultúra, podľa S. Freuda označuje celý *„súbor výkonov a zariadení, prostredníctvom ktorých sa náš život vzdialil od života našich predkov“* (Freud, 1990, 336). Kultúra slúži dvom cieľom: po prvé ochrane človeka pred prírodou a po druhé, usporiadaniu vzťahov ľudí medzi sebou. Za kultúrne považuje všetky činnosti a hodnoty, ktoré prospievajú človeku, prostredníctvom ktorých si podrobuje prírodu a ktoré ho chránia pred ňou (používanie nástrojov a ohňa, stavba obydlia a i.), prostredníctvom ktorých zdokonaľuje svoje schopnosti a uctieva krásu, čistotu a poriadok, ako základné kultúrne požiadavky. Kultúra je starostlivosť o vedecké a umelecké hodnoty a výkony a zahŕňa usporiadanie vzájomných sociálnych vzťahov medzi ľuďmi. Táto definícia sa len málo líši od dnešnej definície kultúry ako súhrnu materiálnych

a duchovných výsledkov ľudskej činnosti, ktoré vznikli v procese spoločensko-historickej praxe a v určitom sociálno-historickom kontexte, ktorá je jednotou tvorby nového a zároveň uchovávaním, prenášaním a osvojovaním si už vytvorených hodnôt, kultiváciou a humanizáciou ľudskej činnosti a života.

Podľa Freuda je ďalším kultúrnym statkom spravodlivosť ako *„ujištení, že jednou daný právní pořádek nebude opět porušen ve prospěch jednotlivce“* (1990, 341), no v žiadnom prípade ním nie je individuálna sloboda. Tá medzi výdobytky kultúry nepatrí. Ako píše Freud, *„... byla největší před veškerou kulturou, tehdy ovšem většinou bez ceny, protože individuum bylo sotva schopno tuto svobodu hájit. Kulturním vývojem doznala svoboda omezení a spravedlnost vyžaduje, aby těchto omezení nebyl nikto ušetřen... Úsilí o svobodu se tedy obrací proti určitým formám a požadavkům kultury nebo proti kultuře vůbec. Nezná se, že by bylo možno člověka nějakým způsobem ovlivnit tak, aby změnil svou povahu v přirozenost termita, bude asi vždy hájit svůj nárok na individuální svobodu proti vůli masy“* (1990, 341-342).

Za základný pilier kultúry považuje Freud lásku. Avšak, rozlišuje medzi „*pohlavnou láskou“*, ktorá vedie k vytváraniu „*nových rodín*“ a *„odklonenou láskou“*, ktorá vedie k vytváraniu „*priateľstiev*“. Práve priateľstvá sa stávajú kulturotvornými. Pohlavná láska odporuje kultúre a naopak, kultúra ju ohrozuje rôznymi obmedzeniami. Privádza viaceré príklady takéhoto obmedzovania, napríklad fakt, že už prvá kultúrna fáza - totemizmus priniesol zákaz incestu a pod vplyvom tabu, zákonov a noriem došlo k ďalšiemu obmedzovaniu indivídua v spoločnosti. O rozdvojení lásky hovorí Freud ako o nevyhnutnosti, ktorá sa prejavuje *„ako konflikt medzi rodinou a větším společenstvím, k němu jedinec přisluší... jednou z hlavných snah kultury je spojit lidi do velkých celků. Rodina však nechce individuum uvolnit. Čím užší je soudržnost členů rodiny, tím více mají sklon se před ostatními uzavírat, tím obtížnější je pro ně vstup do širšího životního okruhu“* (1990, 347). Na to, aby kultúra posilnila spoločenské väzby, uplatňuje „*odklonenú lásku*“, t.j. libido odklonené od svojho cieľa.

Vzťah medzi ľudskou prirodzenosťou a kultúrou sa v podobe protikladu medzi individuálnymi a spoločenskými záujmami nastoľoval od antiky. Freud pripomína tento protiklad a zdôrazňuje, že zostáva stále aktuálny, pretože: *„... každý jedinec sa pre kultúru vzdal časti svojho vlastníctva, svojej zvrchovanosti, agresívnych a pomstychtivých sklonov svojej osobnosti: z týchto príspevkov vzniklo spoločné kultúrne bohatstvo, tvorené statkami materiálnymi i ideálnymi...“* (1990, 66-67). a neskôr dodáva, že to, čo jednotlivých ľudí viedlo k tomuto zrieknutiu sa boli popri životnej nevyhnutnosti predovšetkým rodinné city odvodené z erotiky. Kto sa tomuto potlačeniu pudov v dôsledku svojej nepoddajnej konštitúcii nedokáže prispôsobiť, ten sa v spoločnosti stáva „*outsiderom, zločincom, psancom“,* pokiaľ sa však nedokáže presadiť ako „*hrdina, veľký muž*“ (1990, 67). Nie všetci sa dokážu v rovnakej miere (v dôsledku svojej vrodenej konštitúcie) prispôsobiť požiadavkám spoločnosti a v dôsledku toho sa stá-

vajú nespokojnými a nešťastnými a následne aj neurotickými. Časť svojej libidinóznej energie realizujú a veľkú časť sublimujú do inej podoby, napríklad pracovnej činnosti, tvorivej umeleckej činnosti a pod. Freud si kladie otázku, pred akú úlohu stavia jedinca kultúrna požiadavka jedine legitímneho rozmnožovania a či dokáže toto legitímne sexuálne uspokojenie poskytnúť prijateľné odškodnenie za to, čoho sa musí človek zriecť. Kultúrna sexuálna morálka je tretím stupňom vo vývoji sexuálneho pudu. Dva predchádzajúce stupne vývoja sexuálneho pudu sa spájajú buď s tým, že sexuálny pud sa neobmedzuje len na rozmnožovanie (prvý) alebo s tým, že všetko, čo neslúži na rozmnožovanie je potlačené (druhý). Tretí stupeň, jedine legitímne rozmnožovanie v monogamnom zväzku, si vyžaduje predmanželskú sexuálnu abstinenciu pre obidve pohlavia resp. celoživotnú v prípade neuzavretia manželstva. Aj manželský stav je spojený so sexuálnym obmedzovaním, čo sa spája najmä s obmedzovaním počtu detí a používaním antikoncepcie. Práve v súvislosti s posledným Freud konštatuje, že manželský stav nedokáže človeka odškodniť za predchádzajúcu pred manželskú abstinenciu. Obmedzovanie sexuálnej aktivity ide ruka v ruke s rastom životnej úzkosti a úzkosti zo smrti a prejavuje sa v minimalizácii hedonizmu i individuálneho šťastia. Z toho robí záver, že kultúra obmedzuje individuálnu slobodu človeka.

Úvahy o dichotómii medzi ľudskej prirodzenosťou (human nature) a kultúrnou identitou pochádzajú z čias, kedy sa začali klásť do protikladu dva názory na ľudskú prirodzenosť: prvý bol spojený s predstavou, že ľudská podstata je nemenná, daná od prírody, nepodlieha ani miestu ani času, človek má definitívne, trvalé, nemenné bytie a ľudská podstata sa nemení v závislosti od historického obdobia, resp. spoločnosti, v ktorej človek žije (Descartes, Kant, francúzski osvietenci). V rámci druhého názoru sa konštatovalo, že ľudská podstata sa mení a formuje počas ľudského života (Nietzsche, Sartre, Heidegger). Dodnes si neprestávame klásť otázku, do akej miery je naše myslenie a konanie ovplyvnené génmi a do akej miery je osvojené v procese enkulturácie. V ľudskej prirodzenosti existujú prvky, ktoré determinuje len príroda, tie, ktoré sa sformovali pod vplyvom kultúry a tiež prvky, ktoré determinuje tak prírody ako aj spoločnosť (Višňovský, 2010, 41-65)[3].

Tento problém sa skúma aj v 20. storočí aj napriek tomu, že si uvedomujeme, že odveký spor naturalizmus versus antinaturalizmus v podobe kontraverzie – čo je silnejšie – príroda alebo kultúra môžeme v súčasnosti považovať už za definitívne prekonaný. Podľa E. Višňovského (2008, s. 47) *„je zrejmé, že niektoré veci sú skutočne len geneticky dané a niektoré sú zasa čisto kultúrnymi konštrukciami. Avšak tvrdiť, že všetko v človeku a jeho svete je buď iba geneticky dané, alebo iba sociálne konštruované a viesť spor o tom, ktorá z týchto alternatív je pravdivá, je rovnako bezvýchodiskový spor ako tieto alternatívy“*. Napriek všetkému je zaujímavé skúmať proces mys-

[3] Višňovský, E. 2010. Človek by mal žiť v záhrade. Bratislava: Kalligram, ISBN 978-80-8101-269-3, 240 s.

lenia Freuda, ktorý súvisí so zdôvodňovaním „nepriateľského“ vzťahu medzi prírodou človeka (prirodzenosťou alebo sexualitou) a kultúrou.

Problém príroda verzus kultúra skúmame v kontexte Freudovho diela O človeku a kultúre v častiach Kultúrna a sexuálna morálka a Nespokojnosť v kultúre. Toto dielo patrí medzi tie, ktoré sa priamo venujú tomuto problému, na rozdiel od takých diel ako je Totem a tabu, Výklad snov alebo Úvod do psychoanalýzy, ktoré sa k tomuto problému „približujú“ sprostredkovane, napríklad cez výklad vzťahu medzi Egom a Id alebo prostredníctvom problému vytesňovania, resp. katexie a antikatexie.

Moderný svet charakterizuje Freud prostredníctvom „*modernej nervozity*“, ktorá je výsledkom protikladu medzi konštitúciou človeka a kultúrnymi požiadavkami, kladenými na neho. V súvislosti s nervozitou, ktorej dáva Freud prívlastok „*moderná“* , si kladie otázku aké sú jej príčiny a následky. Tento zvláštny druh nervozity je výsledkom hneď niekoľkých faktorov, ktoré pôsobia v našom modernom svete. Zahŕňa ich pod pojem *„kultúrna“* sexuálna morálka. Ona sa stáva zdrojom našej „*modernej“* nervozity. Tento pojem prevzal od Christiana von Ehrenfelsa (Sexuálna morálka), ktorý skúmal rozdiel medzi prirodzenou sexuálnou morálkou a kultúrnou sexuálnou morálkou. Ich rozlíšenie, tak ako ho podal von Ehrenfels, bolo evidentné: *„Přirozenou sexuální morálkou se tu rozumí taková morálka, pod jejíž vládou si nějaký lidský kmen dokáže trvale udržte zdraví a životní zdatnost, kulturní sexuální morálkou pak taková, jejíž dodržováni lidí spíše podněcuje k intenzivní a produktivní kulturní práci“* (Freud, 1990, 61). Zdravie a životná zdatnosť sú hodnoty, ktoré sa považujú v rámci tejto morálky za určujúce a z ktorých sa následne vyvodzujú aj všetky ostatné hodnoty, vrátene lásky, spokojnosti a pod..

Pokiaľ ide o *„kultúrnu“* sexuálnu morálku, jej hlavným cieľom je podnecovanie človeka k intenzívnej a produktívnej kultúrnej činnosti. Táto morálka ovláda našu súčasnú západnú spoločnosť a je zodpovedná za mnohé škody, ale zároveň aj za vysokú schopnosť kultúrnej sublimácie. Napriek tomuto druhému nespochybniteľne pozitívnemu aspektu je Freud presvedčený o tom, že ju treba reformovať. Podstatnou vlastnosťou tejto morálky je to, že v rámci nej sa odmieta každý sexuálny vzťah s výnimkou manželsky monogamného styku. Prehrešky voči nemu zo strany obidvoch pohlaví sa hodnotia rozdielne, t.j. rigoróznejšie sa hľadí a následne trestá porušenie tejto morálky zo strany žien ako mužov. U mužov sa pripúšťa tzv. dvojitá morálka, ktorá ich vedie k zastieraniu pravdy a klamaniu seba a druhých. Ako by škodlivosť tohto faktu nebola dostatočná, Ehrenfels konštatuje, že ešte škodlivejšou sa stáva kultúrna morálka tým, že u „kultúrnych národov“[4] spôsobuje ochromenie vitálneho výberu (doslovne je znížený na minimum) mimo iného aj humánnosťou a hygienou.

[4] Keď autor používa pojem „kultúrne národy“, má na mysli rozvinuté národy.

Z takejto morálky vyplýva šírenie nervozity. Nervozita vzniká v dôsledku protikladu, ktorý existuje medzi konštitutívnym a kultúrnym vybavením jedinca, resp. celého národa. Freud privádza ako príklad slová samotného pacienta: *„V naši rodině jsme se všichni stali neurotickými, protože jsme chtěli být něčím lepším, než podle svého původu můžeme být“* (Freud, 1990, 63).

Súvislosť medzi vzrastajúcou nervozitou a moderným kultúrnym životom nachádzajú viacerí lekári nervových ochorení. Najčastejšie ich spájajú s rozvojom vedy a techniky, so zrýchlením života, komunikáciou na veľké vzdialenosti, stúpajúcimi nárokmi na výkonnosť človeka, náboženskou ľahostajnosťou a inými. Tento aspekt kultúry charakterizuje aj Fromm (Člověk a psychoanalýza) výstižne slovami: *„Dnešní člověk se cítí nejistý a je čím dál tím víc zmaten. Pracuje a namáhá se a přesto je si hluboce vědom jakési pomíjivosti ve vztahu ke své činnosti. Zatímco jeho moc nad hmotou vzrůstá, cítí se současně ve svém individuálním životě a ve společenských vztazích stále bezmocný. Zatímco si stále opatřuje nové a lepší prostředky, jak by přírodu ovládl, zapletl se zcela do sítě těchto prostředků. Ztratil před očima cíl, který tomu všemu jedině může dát smysl – člověka samého. Tím, že se stal pánem přírody, stal se člověk otrokem stroje, který sám stvořil.“* (Fromm, 1997, 8).

Freud si kladie otázku, prečo je ľuďom tak ťažké stať sa šťastnými a vymenováva tri zdroje nášho utrpenia: presila prírody, krehkosť nášho vlastného tela a nedostatočnosť zriadenia, ktoré upravuje vzájomné vzťahy medzi ľuďmi v rodine, štáte a spoločnosti. Prvé dva zdroje nášho utrpenia sú nevyhnutné. Vyplýva to z toho, že prírodu nikdy neovládneme dokonale, že náš organizmus je len súčasťou prírody a vo vzťahu k nej vystupuje ako nedokonalý útvar. Tieto dva zdroje utrpenia nedokážeme eliminovať a preto sa ich snažíme aspoň zmierňovať. Pokiaľ ide o tretí zdroj, nedokážeme pochopiť, ako je možné, že zriadenie, ktoré sme vytvorili na svoju ochranu sa obracia proti nám, *„… vzniká podezření, že i v něm může vězet kus nepřemožitelné přírody, tentokrát naší vlastní psychické přirozenosti“* (Freud, 1990, 334).

Keď začíname skúmať tento druh utrpenia (podľa slov Freuda), stretávame sa s tvrdením, že veľkú časť viny na našich biedach, nešťastiach má takzvaná kultúra a s prehlásením, že by sme boli šťastnejší, keby sme sa jej vzdali a vrátili sa späť k primitívnym pomerom. Freud píše: *„Nazývám toto tvrzení překvapivé, jelikož – ať již vymezíme pojem kultury jakkoli – je jisté, že vše, čím se pokoušíme chránit proti ohrožení ze strany utrpení, náleží právě do oblasti této kultury“* (Preud, 1990, 334). Jedným z činiteľov, ktorý spôsobil nepriateľstvo voči kultúre, ako konštatuje Freud, bolo znehodnotenie pozemského života, ktoré uskutočnilo kresťanské učenie a ďalším je miera odopretia, ktorú na človeka spoločnosť v službách svojich kultúrnych ideálov ukladá. Návrat k možnému šťastiu sa hľadá v znížení týchto nárokov a tiež v poznaní, že ovládaním prírody, rozvojom vedy a techniky sme sa nestali šťastnejšími. Hoci dokážeme prekonávať veľké vzdialenosti (lietadlami, vlakmi), komunikovať s ľuďmi žijúcimi na iných kontinentoch, sme ochudobnení o bezprostredný kontakt s priateľmi

žijúcimi ďaleko. Freud prišiel k záveru, že moc nad prírodou nie je jedinou podmienkou ľudského šťastia a tiež nie je ani jediným cieľom kultúrnych snáh.

Podľa M. Webera žije človek vo svete svojich vlastných výtvorov, čo súvisí s tým, že moderná spoločnosť sa utvára „oddeľovaním". Proces oddeľovania človeka od podmienok jeho existencie je ambivalentný. Na jednej strane rozširuje sféru ľudskej slobody a vďaka nemu máme možnosť stať sa autonómnymi bytosťami a rozhodovať o sebe, no na druhej strane sa „oddeľovanie" stáva aj zdrojom odcudzenia. Weber tvrdí, že sloboda človeka je v modernej spoločnosti slobodou vo vnútri „*železnej klietky*" modernej civilizácie. Racionalizácia, ktorú Weber chápe ako bezhraničnú možnosť poznania a tým aj vládnutia nad prírodou, je prítomná nielen v náuke a ekonomike, ale aj v náboženstve, práve, politike a v umení a na určitom stupni svojej akumulácie sa prevracia na iracionálnosť. Stáva sa to vtedy, keď inštitúcie strácajú svoju služobnú funkciu a stávajú sa samoúčelnými. Toto všetko vyúsťuje do oddeľovania „*životných poriadkov*". Štruktúra „*životných poriadkov*" je daná vzájomnou spätosťou hodnôt, noriem a pravidiel správania. „*Životným poriadkom*" je náboženstvo, veda, politika a i. V rámci nich sa konštituujú vlastné štandardy, no neexistujú spoločné štandardy, ktoré by mohli spájať všetky tieto „*životné poriadky"*. Oddeľovaním „*životných poriadkov"* človek získava slobodu voľby hodnôt, no zároveň to, že sú nezlučiteľné vedie ku fragmentalizácii a preto sa večne otvorenou otázkou stála otázka osobnej identity. Weber (1990, 11–12) sa zamýšľa sa nad tým, ako môže človek presadzovať svoju identitu v prostredí, v ktorom si konkurujú rôzne „*životné poriadky"* a predkladá niekoľko riešení tohto stavu: pragmatický prístup k životu a snaha uzatvárať kompromisy; vyhýbanie sa konfliktom; riadenie sa výlučne hodnotami jedného „*životného poriadku"* (vedy, náboženstva a pod.) alebo únik od modernej spoločnosti do pred – moderných foriem alebo do budúcnosti

## ZÁVER

Človek sa snaží oddávna nájsť rovnováhu medzi individuálnymi a kultúrnymi - spoločenskými nárokmi a potrebami. Otázkou však zostáva, konštatuje Freud, či je možné túto snahu zrealizovať, alebo či ide o nezmieriteľný konflikt. Tak ako je hnacou silou individuálnej činnosti úsilie o dosiahnutie úžitku a získanie slasti, tak je evidentné, že výrazným rysom kultúrneho vývoja je sublimácia, t.j. kultúra je vybudovaná na zriknutí, resp. vytesnení pudov. Na záver by sme mohli konštatovať, že kultúra na jednej strane uľahčuje, ale na druhej strane permanentne reguluje individuálnu ekonómiu libida, nakoľko neustále od indivídua vyžaduje, aby brzdilo svoje pudy a vzdávalo sa ich. Freud vidí aj pozitívnu stránku tohto procesu – ak sa vzdávame pudov, otvára sa možnosť pudy sublimovať a tým pozdvihnúť kultúru. Prečo musí kultúra tak silne trvať na tom, aby sa indivíduum „vzdalo" svojich pudov? Preto, lebo pudový systém

nášho Ono je určovaný nielen princípom slasti, ale tiež agresiou, ktorá má tendencie k brutalite a násiliu a práve to je pre kultúru nepriaznivé, neprijateľné. Princíp slasti a agresie sú vzájomne spojené, zápas medzi nimi tvorí podstatný obsah života vôbec a preto aj kultúrny vývoj sme nútení označiť ako životný zápas ľudského druhu. Kultúra vytvára morálku a morálka je stratéga, pomocou ktorej sa kultúra snaží presadiť proti agresii. Nakoľko kultúra slúži, a to sprostredkovane, princípu slasti, je morálka nakoniec funkciou ekonómie libida. Človek nie je mravným subjektom od prirodzenosti, teda bytostne, ale jeho morálnosť je výsledkom kultúry.

## LITERATÚRA

ČERNÝ, V. 1996. *O povaze naší kultury. Kultura bez konce*. Brno : Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-112-4. 196 s.

DÚBRAVOVÁ, V. 2006. *MULTI-KULTI na školách: Metodická príručka pre multikultúrnu výchovu.* Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, 2006, 32 s.

FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha : Odeon, 1990. ISBN 80-207-0109-5.

FROMM, E. *Člověk a psychoanylýza*. Praha : Aurora, 1997. ISBN 80-85974-18-5.

GÁL, E. 1999. Kultúra a filozofi. In.*: Za zrkadlom myslenia*. Bratislava: Archa, 1999. ISBN 80-967525-3-7. 147 s.

HANUS, L. 1997. *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997. ISBN 80-7114-180-1. 309 s.

JAKUBOVSKÁ, K. 2014. *Cultural Traditions Revisalisation and its Contexts*. In: Anthropology, Archaecology, History and Philosophy : International multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences and Arts SGEM 2014, Albena, 1-10 September 2014. Albena : Bulgarian Acadeny of Sciences, 2014. - ISBN 978-619-7105-29-2, P. 721-728.

VIŠŇOVSKÝ, E. K filozofii ľudskej prirodzenosti. *Filozofia*. č. 8, roč. 63, 2008. s. 13 – 51. ISSN 0046-385X

VIŠŇOVSKÝ, E. 2010. *Človek by mal žiť v záhrade*. Bratislava: Kalligram, 2010, 240 s. ISBN 978-80-8101-269-3

WEBER, M. *Politika ako povolanie*. Bratislava: Spektrum, 1990. ISBN 80-218-0055-0

# ONTICKÁ ROLA ONTOLÓGIE V KONTEXTE EKOLOGICKEJ KRÍZY

## Ontic Role of Ontology in the Context of Ecological Crisis

**Klement Mitterpach, PhD.**

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: kmitterpach2@ukf.sk

---

**Abstrakt**
***Príspevok sleduje otázku záväzku k ontologickému základu riešenia ekologickej krízy evolučnej ontológie Josefa Šmajsa. Kontrastuje ju s nesubstančnou ontológiou Egona Bondyho, a porovnáva ich z hľadiska ich zdanlivej ontologickej príbuznosti a naopak na pohľad nápadnej opačnej axiologickej orientácie. Toto porovnanie je zdrojom možnej kritiky Šmajsovho chápania súvislosti nepriateľského presadzovania sa kultúry voči prírode a jej možnej biofilnej orientácie.***

**Abstract**
***The contribution follows the question of the philosophical commitment to explain the ontological fundament of ecological crisis in Josef Šmajs´ evolutionary ontology. It is put into contrast with nonsubstantial ontology of Egon Bondy. These are compared due to their seeming ontological proximity and striking difference in axiological orientation. This comparison is to be the source of the possible criticism towards Šmajs´ understanding of the relation between adversary nature of culture towards nature, and it possible biophilic orientation.***

**Kľúčové slová:** ***evolučná ontológia – nesubstančná ontológia – príroda – kultúra – biofilná orientácia – machine***
**Keywords:** ***evolutionary ontology – nonsubstantial ontology – nature – culture - biophilic orientation – machine***

## ÚVOD

Evolučnému mysleniu Josefa Šmajsa nepochybne vládne idea konfliktu kultúry a prírody, presnejšie konfliktu, ktorý sa rozvinul vďaka vyslovene bezohľadnému a preto nakoniec protiprírodnému pôsobeniu kultúry. Možno povedať, že dôraz na kultúru ako principiálne,

onticky protiprírodný systém je kľúčom, z ktorého možno v Šmajsovej koncepcii odvodiť všetko ostatné. Zároveň má byť vlastne tou kľúčovou tézou, na ktorej možno sledovať vlastné reakcie, nielen filozoficky ale aj minimálne reflexívne založeného čitateľa. Má potenciál nielen pripomínať absenciu pozornosti voči závažným dôsledkom našej činnosti, resp. nabádať k zintenzívneniu pro-ekologicky orientovanej činnosti, ale aj zasahovať do roviny niektorých základných, a preto i filozofických presvedčení, ktoré zdieľame aj bez toho, aby sme filozofii venovali pozornosť.

Alarmujúci stav dezintegrácie pozemskej biosféry, ohrozenie jej diverzity a ohrozenie biologických podmienok prežitia človeka, potreba ohľaduplnejšieho, trvalo udržateľného rozvoja spolu s dôrazom na prírodu ako nielen zdroj ale i hodnotovo signifikantnú, svojbytnú entitu-systém – tieto tézy už napriek aktuálnosti, ba akútnosti, nerezonujú tak rozhodne ako Šmajsova téza o ontickej, principiálnej protiprírodnosti systému kultúry. Téza zasahuje „neutrálny postoj“ ku kultúre, zasahuje jej latentne pozitívne axiologické afirmovanie a navyše prezentuje kultúru ako systém, ktorý nemáme pod kontrolou. Inak povedané, inak aspoň v rovine moderného mýtu bežne skloňovaná démonickosť techniky, sa tu rekontextualizuje ako démonickosť kultúry, napriek tomu, že tú sme častejšie vnímali ako jej pozitívny duchovný zmysel.

Z tohto prístupu je jasné, že filozofia, ktorú Šmajs považuje za signifikantnú silu v pokuse preorientovať protiprírodnú kultúru biofilne nepredstavuje iba analýzu krízovej situácie. Šmajs túto situáciu naopak považuje za exemplárnu. Odkrýva totiž ontologické rysy konfliktu a vďaka nim formulovať tzv. ekologický problém s razanciou, ktorá je už po pár desaťročiach jeho pertraktovania a apelatívneho opakovania v rovine morálnych, ale aj rôzne adresovaných ekologických výziev, predsa len zriedkavá. Konflikt kultúry a prírody, resp. protiprírodný charakter kultúry je signifikantný ontologicky, teda, je podstatný pre pochopenie, t. j. nové uchopenie klasických otázok, resp. úlohy filozofie vôbec.

## JEDNA ONTOLÓGIA – DVE PERSPEKTÍVY?

Z pohľadu evolučnej ontológie Šmajs hovorí o skutočnosti ako o tvorivej energii rozvíjajúcej udalosť veľkého tresku, teda o samopohybujúcej sa a spontánne tvorivej skutočnosti. Z českého prostredia je podobný slovník a jemu zodpovedajúca koncepcia známa aj u iného autora. V 70. rokoch minulého storočia v českom prostredí píše Egon Bondy svoje Juliiny otázky. Súbor ontologických pojednaní, ktorý voľne nadväzuje na jeho už vtedy známu Útěchu z ontologie. Napriek odlišným podmienkam, okolnostiam a povedzme, odlišnej motivácii, t. j. absencii Šmajsovho ekologického apelu tu Bondy rozvíja

svoju pôvodnú koncepciu, výklad nesubstančnej ontológie, samopohybujúcej sa ontologickej reality, diania skutočnosti, v ktorom sa neopakuje identické a nevládne mu nič, čo by podľa jeho slov plnilo úlohu „ontologickej substancie“. Tiež je tu reč o kozmickej evolúcii, aj keď v roli príkladu, rozvinutia analýzy základných rysov „ontologickej reality“, a podobne ako u Šmajsa tu nechýba „trpká“ téza, týkajúca sa rovnako závažného konfliktu, „intelektuálna“ a „biotu“, kde bios zohráva tú vskutku démonickú úlohu, prirodzene (bioticky) neprekročiteľného a hodnotovo úplne rezistentného základu, ktorý sa presadzuje napriek všetkej, povedzme ľudskej kultúre, proti možnosti inštalovať tieto hodnoty ako princípy, ktoré nebudú nakoniec vždy podriadené funkčnej zameranosti biotu – reprodukcii a udržateľnosti. Bondy to identifikuje ako priam tragickú situáciu bytosti, u ktorej nielen potreba tvorivosti a poznania, ale ani spravodlivej spoločnosti nemôže byť naplnená, keďže sa ako základná potreba zmyslu života nedokáže realizovať práve v principiálnej, ontickej väzbe na svoj biologický substrát.

Pri letmom porovnaní by sme mohli povedať, že napriek tomu, že v zásade ide o podobné, ak nie rovnaké ontologické východiská vidíme tu zásadný rozdiel v identifikácii ľudského miesta, role, činnosti a jej zmyslu v takto dejúcej sa realite. Ak rámcovo ontologicky rovnaké východiská ústia v druhom kroku do úplne opačných pozícií, je otázkou, ako je tomu vlastne s ich rovnakosťou alebo podobnosťou, a zároveň, akú úlohu tu zohrávajú ich motivácie, ktoré, okrem iného, v oboch prípadoch deklarujú svoju príchylnosť k vedeckému uvažovaniu, resp. nesympatizujú s idealistickými presvedčeniami filozofických výkladov. V konečnom dôsledku ide o otázku súvislosti ontologického výkladu skutočnosti a miesta človeka, resp. otázky, ako sa ontologicky rámcové chápanie skutočnosti prenáša do interpretácie ontológie ľudského bytia a jeho vlastnej úlohy vôbec, to znamená, aj pochopenia akútnej potreby orientácie ľudského konania, resp. úlohy filozofie v jeho rámci. Porovnanie nemá iba akademickú váhu, domnievam sa naopak, že môže demonštrovať súvislosť práve ontologickej motivácie a súčasnej snahy o aktuálny a apelatívny charakter filozofií, ktoré sa identifikujú ako ontologické.

Stručne by sme mohli povedať, že ak u Šmajsa je kultúra principiálne nepriateľská voči prírode u Bondyho je príroda principiálne nepriateľská kultúre („intelektuálno“). Mohlo by sa teda zdať, že ide iba o vylučujúce sa tézy alebo perspektívy čítania toho istého problému: v jednom prípade z pohľadu „prírody“, ktorá je ohrozená a vzácna, pretože predstavuje jemne spradený a citlivo vyvážený systém, ktorý je nielen autonómny ale aj kreatívny, a na druhej strane z pohľadu „intelektuálna“/ kultúry, ktoré napriek zúfalým pokusom afirmovať sa ako hodnotovo svojbytný systém, nedokáže emancipovať z kolobežného sebareprodukujúcho a sebaregulujúceho panstva prírody.

Šmajsova základná téza je trpká, pretože naše dobré úmysly a hodnoty prevracia v to najškodlivejšie vôbec. Bondyho téza zasa preto, lebo naše dobré úmysly a hodnoty identifikuje iba ako falošnú hru prírody, ktorá produkuje ilúziu emancipácie ľudstva, jeho autonómie, ktorá sa môže a má raz našimi silami, napriek uzemňujúcej zotrvačnosti prírodných princípov, uskutočniť v seba-transcendencii ľudstva v podobe umelej forme samostatnej inteligentnej existencie. Oba prístupy hovoria o neschopnosti a neochote pochopiť reálnu povahu konfliktu prírody a kultúry. Na jednej strane o neochote usilovať sa o reálne videnie našej biologickej závislosti a teda étosu v symbióze s prírodou, na druhej strane (Bondy) o našej neochote bojovať za pretrhnutie dehumanizujúcich vplyvov prírody. Bondy teda šokuje tým, že život sám o sebe ešte vôbec nie je hodnotou, Šmajs tým, že jedinou hodnotou môže byť len život, resp. Život, a všetko ostatné zo sféry ľudských hodnôt je tomuto „životu vôbec" podriadené. Z toho vidno, že tieto tézy nehovoria o tom istom, jedna nie je iba inverziou druhej a naopak. Kým u Bondyho sú život a ľudské hodnoty ontologicky inkongruentné, a práve preto nemusia byť v ontickom konflikte, Šmajsova téza predstavuje ontologickú identitu života a hodnoty, ako identitu výlučnú, a práve preto hovorí o ich ontickom konflikte. U Šmajsa zasa život a hodnota sú kongruentné, a práve preto sú evolučne v ontickom konflikte, presnejšie príroda je v konflikte s ľudskými hodnotami (ktoré sú okrem iného nielen falošné ale práve voči prírode deštruktívne). Bondy konštatuje konflikt ontologický napriek tomu, že aktuálne medzi nimi prebieha konflikt ontický (osová doba, problém neuskutočnenej spoločensko-politickej zmeny), Šmajs konštatuje konflikt ontologický práve preto, lebo sa vyhrocuje ich konflikt ontický (ekologická kríza). Rozdiel je evidentne v tom, že u Bondyho sa ontologicky vychádza z niečoho iného ako z aktuálneho konfliktu ontického a u Šmajsa, že o ontologickom konflikte by nebola vôbec reč, nestal by sa zjavným, nebyť konfliktu ontického. Šmajs požaduje ontologický výklad tohto aktuálne hrozivého ontického konfliktu, Bondy zasa vychádza z aktuálnej požiadavky na ontológiu ako výklad, ktorý má principiálne dosah na vplyv a chápanie, orientáciu ľudského života vôbec v situácii, kedy prakticky chýba možnosť nájsť prístup k identifikácii ideologického prekrytia a zmyslu ontologickej analýzy skutočnosti, ontologického skúmania možnosti a zmyslu ľudských pokusov o jej premenu.

Mohli by sme namietať, že špekulatívna schéma ontického a ontologického nielen komplikuje obraz o vzťahu týchto filozofických prístupov, ale dokonca izoluje ich časti od zvyšku výkladu a jeho vlastného zmyslu. V skutočnosti však práve umožňuje vidieť požiadavku ontologického výkladu v jednom i druhom prípade ako požiadavku, ktorá nedemonštruje iba rozdiel východiska, ale práve rozdiel v chápaní toho, o čo nám ide ak nám vôbec ide o ontologický výklad. Bondyho výklad, ako je známe, začína vôbec otáz-

kou zmyslu (Útěcha z ontologie), a ako nevyhnutný parameter tu vystupuje požiadavka slobody. Nepochybne to možno hodnotiť ako práve v ontológii neoprávnené uprednostnenie antropologického východiska, ktoré je už z tohto hľadiska ontologicky nepôvodné a neadekvátne. Nakoniec Šmajsov vlastný výklad rovnako nielen vychádza, ale priam atakuje toto presvedčenie ako ontologicky (evolučne) neadekvátne a navyše ako práve dnes nevyhnutne spoluzodpovedné za rozvinutie situácie, v ktorej sa rozhoduje o existencii kultúry a prírody zároveň. Z jeho hľadiska by sme ho museli hodnotiť ako ontologické nepochopenie ontického konfliktu kultúry a prírody. V skutočnosti však je charakteristikou Bondyho ontológie, že nevychádza, ako tá Šmajsova z aktuálneho konfliktu, ale práve z požiadavky výkladu, ktorý má preukázať ontologický dosah ( a preto i skutočnosť) ľudského chápania, orientácie, ľudského života vôbec, a to napriek ich akútnosti bez ohľadu na aktuálne konflikty (tie možno patria k jeho vlastnej „ontotvornej“ aktivite). Z Bondyho hľadiska by Šmajsovo evolučne zdôvodnené zdôraznenie principiálneho konfliktu (rôzny zápis a reprodukcia informácie) dvoch rôznych systémov (kultúra a príroda) bolo vo svojom ontologickom základe odkryté práve tam, kde do ontologickej skutočnosti situuje možnosť ľudského rozhodnutia (cieľavedomej orientácie kultúry). Je to preto práve ontologický výklad, ktorý má demonštrovať, čo to znamená, že nám vôbec môže (že dokážeme vôbec chcieť aby nám išlo o) ísť o niečo také ako ontológiu, resp. že o ňu ide práve vtedy, keď sa volá po riešení akútnych záležitosti človeka. Práve preto v takom prípade ide o výklad, ktorý je principiálne filozofický. Ambície filozofie sú totiž vyslovene ontologické, keďže je vlastne odpoveďou na potrebu akútnej orientácie, ktorá, ak má byť reálnou orientáciou, musí byť zasa bytostná. Neodvoláva sa, nevychádza z akútneho preto, lebo ho nedokáže riešiť, ale preto, lebo rozhodnúť sa pre jeho riešenie, znamená uznať základnú chybu, zlyhanie, nie však filozofie, ale nášho postoja, v rámci ktorého sme vďaka určitej ontológii nedokázali rozpoznať nejaký konflikt ako akútny, napriek tomu, že ho máme pred očami. Ontológia preto nezahaľuje konkrétne do pohlcujúceho (ako hovorí Šmajs „entropizujúceho“) významu ale naopak, musí demonštrovať niečo ako akútne, aj napriek tomu, že je to zjavné. Z toho vyplýva aj jej inherentná angažovanosť – t. j. stavia nás do situácie ako subjekty, ktorým táto situácia uniká práve pre svoju priehľadnosť.

V tomto zmysle siahol Šmajs nepochybne práve po ontologickom výklade. Bondyho „antropologické“ východisko je však v skutočnosti ontologickým, ak vôbec umožňuje vysvetliť z princípov skutočnosti existenciu úsilia o ontológiu, ba ľudského úsilia s ontologickým dosahom vôbec. Bondyho „antropologické“ východisko je ontologickým práve preto, lebo požiadavka zmyslu a slobody sú práve parametrami skutočnosti, ktorá takýmto požiadavkám zo strany človeka vôbec nestráni, ale hlavne ich nevylučuje, ktorá

je práve voči nim vyslovene ľahostajná. Ide teda o ontologickú požiadavku, ktorá je zároveň požiadavkou práve ontologického: teda skutočnosť v jej slobode, v jej aktivite. Požiadavka slobody u človeka práve preto nie je potrebou, iba bojom o únik z tlaku skutočnosti, ale o afirmáciu a realizovanie tohto základného parametra skutočnosti na jeho úrovni, to znamená ontológie nielen ako určitého druhu poznania, ale uskutočnenie tohto poznania ako hodnotového rámca svojho konania. Ontologické východisko preto nie je predetermináciou, ale objasňovaním toho, s čím už počítame, ak uvažujeme ontologicky, teda, ak berieme do úvahy skutočnosť v jej vlastnej , t. j. od našich nárokov nezávislej, realite. Táto nezávislosť nie je púhou novovekou objektivitou prírody. Predstavuje skôr záväzok ukázať, čím je príroda nielen vo svojom evolučnom dianí, ale i čím je ontický proces, ak je možné smerovať ho ontologicky, t. j. vôbec s ohľadom na jeho bytostné súčasti, t. j. nielen ako výklad ontického, ale ako bytie tohto života. Postihnúť vlastnú ontologickú principiálnosť skutočnosti, jej orientovanosti si teda vyžaduje nielen metodologickú prípravu, ktorá zabezpečí jej kongruenciu s vedou (ak z nej priamo nevychádza), ale afirmáciu ontologickej orientácie človeka vo svojom konaní vôbec. Táto orientácia sa tradične nazýva filozofiou.

## STAROSTLIVÝ STROJ PRÍRODY A ĽAHOSTAJNÁ KULTÚRA ĽUDSTVA?

Evolučná ontológia ako ju traktuje Šmajs, nachádza ontologický kľúč práve v probléme kultúry, ktorej ontológia je nielen zanedbanou oblasťou, ale sama vlastne dôkazom, že problém prežitia prírody sa vyhrocuje ako problém chýbajúcej ontológie prírody. Výklad, v ktorom kultúra so svojím protiprírodným princípom bytia a reprodukcie, je nielen výkladom ontologického založenia kultúry (rôzny spôsob zápisu informácie a rôzna orientovanosť) a jej ontického „konfliktu“ s prírodou, ale predovšetkým je práve vďaka určitému zúženému chápaniu ontológie, ontologického výkladu vôbec ( a jeho úlohy v riešení konfliktu), i určitou ontologickou redukciou toto konfliktu – kultúra je voči prírode ľahostajná nepriateľsky, ale príroda je voči človeku, napriek systémovým väzbám človeka v prírode, ľahostajná práve ako objektívna skutočnosť, známa z novovekého myslenia, ktoré Šmajs vyhodnocuje ako nenapraviteľne antropocentrické. Nejde teda iba o antropocentrizmus ľudsky manipulatívneho a obmedzeného pohľadu na prírodu, ale o to, že prírodná väzba, kontext, ktorý človek ignoruje, je voči človeku sám ľahostajný. Kultúra je teda nepriateľská práve nielen onticky ale ontologicky, pričom príroda je nepriateľská iba onticky, a to v dôsledku ontologického nepriateľstva kultúry, ktorá sa bráni práve ničím

iným ako ontologickými výkladmi a svojou ontologickou identitou, pričom príroda zasa svojou onticky autonómnou reguláciou.

Komplementom Šmajsovho dôrazu na nepriateľstvo kultúry voči prírode je však jej ľahostajnosť voči človeku, resp. kultúre vôbec. Je pravda, že antropocentrický novovek si nevšímal vlastnú hodnotu života prírody, rovnako však platí, že okrem iného aj preto, lebo sám predstavoval vlastne model ontologickej ľahostajnosti voči kultúre, t. j. predovšetkým faktu jej orientovanosti, ako neredukovateľne ontologického faktu (jednota prírodného bytia, do ktorej patrí človek automaticky), ktorý má svoje ontické účinky (ničenie živej prírody). Práve z hľadiska systémového prístupu (vedy o živote) sa ukazuje, že homeostatický autonómny subjekt prírody je ľahostajný voči svojim „produktom", t. j. voči ich subjektivite. Paradoxne práve príroda dokáže byť voči človeku ľahostajná ako k objektu, pretože v konečnom dôsledku homeostaticky nerešpektuje jeho nároky autonómneho subjektu. Človek vlastne bez toho, aby to ontologicky reflektoval, tento prístup v novoveku rozvíjal ako práve subjektívny, bez toho, aby ho dešifroval vlastne iba ako analógiu prírodného postupu, v čom mu bránilo paradigmatické chápanie prírody ako objektu. Príroda, ktorú však akceptujeme ako subjekt sama vystúpi ako objektivujúca sila. To však znamená, že jej objekty (výtvory) sa nesmú subjektivizovať ontologicky, t. j. ako voči svojej prírodnej viazanosti ľahostajné subjekty. Potenciál tejto „objektivácie" človeka zo strany prírody sa naozaj prejavuje až tam, kde kultúra vystúpi doslova „gegen" (Gegen-stand), t. j. proti prírode práve ako voči prírodnej objektivácii rezistentná subjektivita.

Pripísať jej však ontické nepriateľstvo znamená, že onticky autonómna príroda jednoducho tiež pri svojej experimentácii produkuje nepodarky, resp. bytosti, ktoré musia rozpoznať nielen svoju systémovú viazanosť, ale práve nespochybňovať svojou vlastnou existenciou jej hodnotovú afirmáciu. To neznamená, že tu reprodukujeme Šmajsom zapovedaný princíp nepriateľstva prírody voči človeku, na ktorý sa podľa neho ako ľudia odvolávame vo svojom antropocentrickom alibizme a slepote. Ide tu o to, že príroda, ak ju máme pochopiť ako subjekt, tak práve v tom momente sa stáva nepriateľom zvláštneho razenia – je nepriateľská, lebo človek sa s ňou dokáže stotožniť iba objektívne (akceptovanie väzby a regulovaný vzťah) a nie ako subjekt. Biofilná orientácia si totiž vyžaduje predovšetkým toto, teda nie subjektívne stotožnenie s prírodou ale objektívne stotožnenie sa, ktorému často bráni práve naše fiktívne subjektívne stotožnenie sa s prírodou. Preto i otázka úcty a rešpektu neznamená zmenu orientácie kultúry, ale veľmi často vylučuje dostatočné politické zakotvenie tohto ontologického problému, ako aj jeho dôsledné riešenie v rovine štýlov života (napr. možno nevyhnutnosť absencie kontaktu s prírodou ako súčasť regulácie).

Nepriateľstvo kultúry voči prírode totiž nepredstavuje paradoxne charakteristiku kultúry špecificky, ale práve vlastných produktov kultúry, ktoré sme identifikovali s ľahostajnosťou prírody voči osudu svojich vlastných produktov. Kultúra je paradoxne prírode nepriateľská práve vtedy, keď reprodukuje, ontologicky nereflektuje, túto paradigmu nášho chápania prírody. Kultúra je systém so svojou vlastnou orientáciou a svojím vlastným ontickým statusom, ktorý sa presadzuje paradoxne práve vtedy, keď nevedomo akceptujeme tento ľahostajný postoj ku kultúre, t. j. vôbec k jej ontologickej orientovanosti. Pritom tento obraz nie je iba verziou tradičného dôrazu na nepriateľstvo prírody voči človeku, ale naopak má ukázať, že nepriateľstvo kultúry voči prírode je ontologicky neadekvátnym obrazom, aj keby toto nepriateľstvo aktuálne platilo ako obraz ontickej rôznosti kultúry a prírody. Kultúra ako systém iného rádu je nepochybne systémom, ktorý zasahuje prírodné bytie, ale ani z pohľadu prírody nemožno túto aktivitu hodnotiť ako nepriateľskú. Práve Šmajsom zdôrazňovaná konečnosť človeka ako druhu ako aj konečnosť živej prírody ukazuje, že ničenie prírody kultúrou nebudeme vidieť dostatočne jasne, ak ho pochopíme ako principiálne nepriateľstvo. Takou je až z pohľadu biocentrického, a aj v takom prípade by tu platila skôr táto objektívna ľahostajnosť nielen voči kultúre, ale voči ľudskému životu vôbec. Je to neadekvátne predovšetkým onticky (ničenie zo strany kultúry prebieha, ale je tak hodnotené len preto lebo sociokultúrna informácia nie je pre prírodu „využiteľná“) a vôbec to nevystihuje charakter kultúry voči prírode ontologicky (sociokultúrna informácia v podobe ontologickej orientovanosti je tu práve šanca aj pre prírodu, napriek tomu, že ona človeka nepotrebuje).

Ontologický výklad, ako už bolo povedané, je úsilím o také chápanie prírody, v ktorom vystupuje nielen svojbytne, ale predovšetkým práve ako to, čo stojí mimo ľudskej orientácie kultúry. Preto tzv. biofilná orientácia kultúry vlastne nemôže byť orientáciou kultúry uctievajúcej život v jeho jemnej nepochopiteľnej komplexnosti a jedinečnej tvorivosti, ak sa nechá viesť ontológiou nepriateľského vzťahu, ako vzťahu založenom na previnení, ktoré je pre nás fatálne nie preto, lebo by sa príroda nedokázala regenerovať, ak by sme sa vzdali svojho vplyvu, ale preto lebo sme podľa neho prekročili hranicu, za ktorou už nedokážeme prijať kultúru ako systém, ktorý je síce prírode cudzí onticky, aj keď nie ontologicky (dokáže byť, a jedine on práve biofilný).

Je pozoruhodné, že transhumanistické dystopie typu Matrix majú k tomuto obrazu prírody vlastne bližšie ako akákoľvek predstava prírody ako prísneho ale spravodlivého poriadku. Realita strojov, ktorá tu funguje ako akási nezámerná pomsta ľudskej hlúposti, a ľudí, ktorí sa sám stávajú biologickým zdrojom energie a sú tak redukovaní podobne ako niekdajšia príroda človekom, tu predstavuje dôsledne organicky, t. j. homeostaticky a autonómne usporiadaný systém, ktorý sa kŕmi biologickými funkciami ľudského tela,

ktorého odpor je vlastne vylúčený vďaka ilúzii spoločnosti fungujúcej s vyrovnaným ekologickým dynamizmom. Príroda by tu bola reprezentovaná práve aktivitou strojov, ktoré tvoria homeostatický systém, ktorý dokonca apriori nebráni vzniku nového (nových typov strojov) a ktorá svojmu energetickému zdroju vlastne zabezpečuje dostatočný základ pre „slušný" život, pričom tento život neohrozuje a likviduje iba tých, ktorí sa vzoprú závislosti. Tá by sa však tiež, ak by sme chceli, dala chápať aj inak ako jednosmerne: predstavme si, že stroje nevyužívajú ľudí kvôli energii, ktorú potrebujú (mohli by si nájsť iné zdroje energie), ale ako bytosti, o ktoré sa svojím spôsobom starajú – vytvárajú pre ne rovnako homeostatický svet z ich vlastnej bio-energie – t. j. životný svet v podobe dokonalej ilúzie, ktorá nie je dokonalá preto, lebo sa z nej nedá dostať, ale preto, lebo na to nie je jednoznačný dôvod, lebo práve nie je jasné, či únik znamená aj konfrontáciu so skutočnosťou alebo nie. Je zaujímavé, že v tomto príklade príroda vôbec nevystupuje ako disponovateľná zásoba energie a surovín (Heidegger), ale práve ako aktívna sila, ktorá predstavuje to najlepšie možné riešenie pre ľudskú bytosť. Ak sú takéto „inteligentné" stroje iba fikciou, práve ontologické chápanie, ktoré je tu znázornené, je práve onticky realitou, ktorá orientuje naše konanie a schopnosť, resp. neschopnosť identifikovať situáciu a pochopiť jej akútnosť ontologicky.

Starostlivosť prírody (strojov) a nezodpovedne revoltujúca povaha človeka, ktorý sa domáha nielen kultúry ale i ontologickej reálnosti svojho duchovného sveta, zabúdajúc pritom na ontickú povahu kultúry, ktorá, striktne vzaté, nie je vlastne ani svojbytným, ani živým systémom, je pochopiteľne interpretáciou, ktorá nesúznie nielen s našou protiprírodnou ľahostajnosťou ale ani s našou predstavou prírody v biofilne orientovanom postoji voči prírode. Evolučná paradigma ontológie chce nepochybne ukázať, že sme súčasťou živej skutočnosti a oslabiť tak našu falošnú fixáciu na „mŕtvu" kultúru, ktorá navyše túto živú skutočnosť (reprezentovanú biosférou Zeme) ničí. Jej výsledkom však môže byť aj obraz prírody, ktorej funkcie, status a reálnosť možno nezodpovedajú, nie našim slepým záujmom, ale vlastnej ontickej povahe a zmyslu ontologického výkladu vôbec. Nezohľadňujú totiž práve reálnosť ontológie ako životnej orientácie, ktorá nie je iba nástrojom na riešenie akútnych problémov, ale skôr nástrojom na odkrytie tieto problémy mystifikujúcich pseudoriešení. Naopak, to akútne problémy odkrývajú rovinu ontologického výkladu ako rovinu bytostných cieľov. Stroje Matrixu nakoniec primárne nelimitujú ani tak našu ochotu poznať ako je to s človekom reálne onticky, pretože virtuálna ontológia vyplní aj naše kultúrne potreby a zamedzí našej nereflektovanej (evolučnej – sme nedostatočne vybavení na poznanie prírody) neschopnosti angažovať sa tam, kde sme už toľkokrát zlyhali. Rozumnosť a racionalita takto uchopenej situácie by nám nepripadala hrozivá, keby sme na miesto strojov dosadili živý, spontánne tvorivý prírodný systém.

Na tomto obraze prírody nás zaráža práve jej zameniteľnosť s predstavou stroja ako dokonale organizovanej entity, ktorá namiesto dôvodov, ponúka životný svet s celou tieňovou hrou ideí a filozofických koncepcií, literatúry, umenia – jednoducho duchovnou kultúrou. Odpudivá realita manipulujúcich strojov, a naopak príťažlivá realita pôvodnej živosti prírody, sa tu líšia iba vďaka rozdielu, ktorý Šmajs považuje za kľúčový: reálne onticky práve takouto kultúra byť nikdy nemôže, - a práve preto je, aj keď slepo, ale predsa, aktívne nepriateľská voči prírode. Prečo nás potom v tejto podobe „stroja" odpudzuje, pričom v podobe živej prírody naopak priťahuje ako vlastná doména slobody a stability?

Problémom nie je neživý automatizmus strojov, ba dokonca ani fakt, že ako prírodné bytosti sme využívaní. Ani sloboda ako eventuálne večná hodnota, ako príležitosť pre opakované heroické vypätie, tu nemusí byť dôvodom. Faktom je, že to, čo nás desí, nie je neschopnosť rozhodovania (virtuálna realita nám ponúka nepreberné množstvo rozhodnutí a rozhodovania), ale absencia rozhodovania o našom ontickom statuse, ktorý vyradzuje z hry ontológiu ako primárnu oporu, na ktorú by sme sa v tomto rozhodovaní mohli spoľahnúť. Nielen si môžeme (ontologicky) myslieť, čo len chceme, ale toto myslenie ešte nie je zárukou, že realita (ničenie prírody) je dostatočne alarmujúcim faktom, ktorý nás okamžite prebúdza na tej správnej strane konfliktu (príroda – kultúra).

Paradoxne dnes je to práve otázka prežitia, ktorá je tak naliehavá, ani nie tak kvôli prežitiu, ale preto, lebo znovu s plnou váhou nás stavia pred otázku ontológie živého, o ktorom je nielen možné znova uvažovať, ale dokonca práve nevyhnutné rozhodovať. Nepochybne, aby sme si mohli také otázky klásť, musíme prežiť, ale to nehovorí nič o tom, čo to znamená usilovať o prežitie pre bytosť, ktorá je aj od prírody závislá už nie iba priamo ale aj ontologicky. To predovšetkým znamená, že jej obraz musí byť taký, aby do neho patrilo i toto rozhodovanie o vitálnej potrebe ontologického výkladu, a to takého, ktorý dokáže túto eventualitu vôbec zahrnúť a nie ju ako absurdnú vylúčiť.

Bez ohľadu na to, čím sme ovládaní (príroda alebo vlastné princípy kultúry), orientovateľnosť kultúry a nejasný ontologický status prírody, ktorú možno vôbec vziať ontologicky do úvahy bez ohľadu na nedostatky nášho poznania, sú jasnou ukážkou toho, že otázka prežitia je práve ontologickou záležitosťou, je rozhodovaním o úlohe ontológie vôbec. To však znamená, že toto rozhodovanie požaduje taký výklad ontologickej reality, v rámci ktorého je vôbec možné človeka izolovať práve v jeho nielen aktuálnej historickej situácii ale v jeho ontologickej situácii. Tu nejde iba o nejakú falošnú izolovanosť onticky inak orientovanej kultúry, ktorá nám bráni vidieť našu súpodstatnosť s prírodou, ktorú preto ničíme. Naopak, je to práve dostatočne jasne videná izolovanosť kultúry, ktorá nesie

zrazu novú úlohu – rozhodovanie o prírode, ktorá je ontologicky cudzím svetom napriek tomu, že sme na nej onticky závislí.

Živosť a spontánna tvorivosť, ktorú by sme uprednostnili pri voľbe obrazu toho, čo by sme nazvali prírodou však maskuje jeden dôležitý fakt: že sme pod tlakom onticky naozaj reálne prebiehajúcej likvidácie prírody na Zemi abdikovali nie na samostatnosť kultúry, ale na jej ontologickú realitu – na jej schopnosť formulovať vlastnú zmenu orientácie, ba presnejšie schopnosť vôbec takúto orientáciu sledovať. Vlastná orientovanosť ľudstva môže byť proprírodná práve preto, lebo to je orientácia kultúrna, resp. orientácia kultúry. Bez nej neexistuje nielen žiaden homeostatický vzťah k prírode, ale ani žiaden onticky priamočiary vzťah (je komplikovaná kultúrou). Biofilná orientácia preto nemôže byť cieľom, ale je vždy práve rysom ontologicky orientovanej kultúry. Iba z tohto pohľadu môže byť totiž zrejmé, že, ak kultúra (a spolu s ňou človek) predstavuje hypertrofovaný potenciálny odpad prírody, tak práve ontológia nie pôvodne prírodného, ale voči prírode abjektívneho ľudského bytia, je šancou vôbec takúto orientáciu zadať.

## LITERATÚRA

BONDY, E. (2007): *Juliiny otázky a další eseje*. Praha: Dharma Gaia.

ŠMAJS, J. (2006): *Ohrozená kultúra*, Banská Bystrica: PRO.

ŠMAJS, J. (2008): Filosofie – obrat k Zemi. Evolučneontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání. Praha: Academia.

# DEFINOVANIE NIEKTORÝCH POJMOV ARENDTOVEJ FILOZOFIE A KRITIKA KONANIA[1]

## Definition of Some Notion of Arendt's Philosophy and Critique of Action

**Mgr. Matej Smorada (doktorand)**

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: matej.smorada@gmail.com

---

**Abstrakt**
***Článok analyzuje obsah pojmov práca, zhotovovanie a konanie a s nimi súvisiace pojmy v intenciách diela H. Arendtovej. Konanie realizujú individuá v priestore ukazovania. Kritický prístup k predpokladom ako aj neuvedomelým prekážkam, ktoré znemožňujú individuu úspešne ovplyvňovať spoločnosť podľa jeho predstáv. Kladie do popredia polemiku, či je možné získať psychickú stabilitu, sebavedomie a uznanie výlučne prostredníctvom konania a pokúša sa popísať dôsledky takejto argumentačnej pozície. Článok je kritickou reflexiou diela H. Arendtovej Vita Activa alebo o činnom živote.***

**Abstract**
***The paper analyses the essence of the categories labor, work and action and other related categories in purview of Arendt's work. Individuals realize action in public realm. Also, it articulates conditions and barriers, witch affort or preclude individuals to influence the society like they imagine, succesfully. It puts to the front the dilema, if it is possible to obtain mental stability, confidence and rocignition only with action and it tries to describe consequences of such an argument position. The paper is a critical reflexion of Arend's work The Human Condition.***

**Kľúčové slová:** ***konanie, utrpenie, Arendtová***
**Keywords:** ***action, affliction, Arendt***

## ÚVOD

H. Arendtová vo svojom diele *Vita activa alebo O činnom živote* vymedzuje tri základné ľudské činnosti: *práca, zhotovovanie, konanie*. V anglickom originále autorka použila ekvivalenty *labor, work* a *action* a v nemeckom *die Arbeit, das Herstellen, das Handeln*. „*The Human Condition* (Ľudský údel), ktorý vyšiel v Spojených štátoch

[1] Článok je rozšírením príspevku *Konanie ako problém*, ktorý som predniesol na V. slovenskom filozofickom kongrese v roku 2015.

amerických roku 1958, je plodom reflexií Hannah Arendtovej o politických aktivitách človeka – konaní a reči v odlišnosti od práce a diela. Nemecký preklad vyšiel v roku 1960 pod názvom Vita activa" (Ettingerová 2002, 115).

Podstatu „vita activa" vysvetľuje H. Arendtová tvrdením, že „tento pojem je rovnako starý, no nie starší, ako samotná tradícia nášho politického myslenia a ani zďaleka nezahrňuje všetky politické skúsenosti západného ľudstva, vďačí za svoj počiatok špecifickej historickej konštelácii, z ktorej tieňa nikdy skutočne nevystúpil: procesu so Sokratom, teda konfliktu medzi filozofiou a *polis*. Politická filozofia, ktorá tu vznikla a položila základ západnej tradície ako filozofie, tak aj politiky, jednoducho eliminovala veľkú časť skúseností rannej minulosti, pretože tieto skúseností boli irelevantné pre jej filozofické zámery. Samotný termín vita activa sa objavuje až v stredovekej filozofii, kde slúži ako preklad Aristotelovho βιος πολιτιχός do latinčiny, ktorý je však, ako ešte uvidíme spojený s jeho významnou reinterpretáciou. Oproti tomu hovorí Augustín ešte o vita negotiosa alebo actousa v pôvodnom gréckom význame: o živote, ktorý je venovaný verejným politickým veciam" (Arendt 2013, 22).[2] A práve v živote zasvätenému veciam verejným a ovplyvňovaní spoločnosti, v ktorej žijeme, práve v tom spočíva podstata vita activa. „Slovo Vita activa má v nasledujúcom označovať tri základné ľudské: práca, zhotovovanie a konanie" (Arendt 2013, 16).[3] To znamená, že vita activa je najširším označením všetkých troch ľudských činností, ktoré sú previazané, nadväzujú na seba a vždy jednoduchšia činnosť umožňuje realizáciu zložitejšej. Všetkými týmito troma činnosťami sa človek odlíšil od prírody.

## PRÁCA

Práca je najjednoduchšia ľudská činnosť a človek ňou vytvára statky na uspokojovanie svojich biologických potrieb. Jej podstata spočíva vo vytváraní nadbytku, ktorý umož-

[2] „Er ist genau so alt, jedoch nicht älter als unsere Tradition politischen Denkens selbst, und weit entfernt davon, alle politischen Erfahrungen der abendländischen Menschheit zu begreifen, verdankt er seinen Ursprung einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, der sie niemals wirklich entwachsen ist: dem Prozeß des Sokrates, und das heißt natürlich dem Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis. Die politische Philosophie die hier entstand und den Grund zu der abendländischen Tradition von Philosophie wie Politik legte, hat einen Teil der Erfahrungen einer früheren Vergangenheit einfach eliminiert, weil sie für ihre unmittelbaren politischen Zwecke irrelevant und für ihre philosophischen Absichten störend waren. Das Wort Vita activa findet sich erst in der mittelalterlichen Philosophie, wo es dazu dient, den aristotelischen βιος πολιτιχός ins Lateinische zu übersetzen und, wie wir sehen werden, entscheidend umzuinterpretieren. Hingegen spricht Augustin noch von einer vita negotiosa oder actuosa in der ursprünglichen griechischen Bedeutung: von einem Leben, das öffentlich politischen Dingen gewidmet ist" (Arendt 2013, 22).

[3] „Mit dem Wort Vita activa sollen im folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefaßt werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln" (Arendt 2013, 16).

ňuje človeku venovať sa aj ďalším dvom ľudským činnostiam. H. Arendtová sa v ponímaní práce odlišuje od K. Marxa, s ktorého dielom vedie polemiku a práca je pre ňu iba nevyhnutnou činnosťou.

K. Marx (1818 – 1883) nerozlišuje kategórie práca a zhotovovanie ako to robí H. Arendtová. To však v prípade tohto filozofa nie je relevantné. Marx jednoznačne analyzuje reálnu podobu kapitalizmu z obdobia, v ktorom žil a podáva filozofickú reflexiu práce. „Práca je predovšetkým proces medzi človekom a prírodou, proces, v ktorom človek svojou činnosťou sprostredkúva, riadi a kontroluje výmenu látok medzi sebou a prírodou. Voči samej prírodnej látke vystupuje človek ako prírodná sila. Uvádza do pohybu prírodné sily patriace k jeho telu, ramená i nohy, hlavu i ruky, aby si prisvojil prírodnú látku vo forme vhodnej pre svoj vlastný život. Keďže týmto pohybom pôsobí na vonkajšiu prírodu a mení ju mení zároveň svoju vlastnú prirodzenosť. Rozvíja v nej driemajúce schopnosti a hru týchto síl podriaďuje svojej vlastnej moci" (Marx 1985, 157). V uvedenej citácii K. Marxa a v jeho reflexii práce, sa človek vkladá do procesu premeny látok prírody, ktorej je súčasťou a tým realizuje svoje schopnosti.

Existujú dve varianty interpretácie práce u H. Arendtovej, resp. nekonzistencie v jej interpretovaní. M. Canovan zastáva názor, že práca je príznačná aj pre zvieratá a jej uskutočňovanie je podobné ako pri zvieratách, pretože ide o uspokojovanie biologických potrieb človeka. „Základná aktivita spoločná so zvieratami a určovaná biologickou nevyhnutnosťou je tou, ktorú Hannah Arendtová nazýva práca" (Canovan 1974, 55).[4] K. A. Fry však tvrdí, že človek sa od zvierat odlišuje aj prácou, pretože má iné kvalitatívne uspokojovanie biologických potrieb. „Arendtová je presvedčená, že ľudská práca je činnosťou, ktorá sa venuje cyklickým a opakovaným biologickým potrebám ľudského života, zahrňujúc rast, metabolizmus a úpadok. Práca produkuje potravu pre prežitie…" (Fry 2009, 42).[5] Myslím si, že Arendtová mala aj pri práci na mysli špecifickú ľudskú činnosť, ktorou sa človek odlíšil z prírody. Naznačovala by to aj citácia o produkcii statkov, ktoré sa po spotrebovaní ľudskou spoločnosťou vracajú do naspäť do lona prírody. „Po krátkom pobyte vo svete sa vracajú späť do lona prírody, ktoré ich zo seba vydalo, či už preto, že boli spotrebované procesom ľudského živočícha, či preto, že bez tohto prostredného štádia upadajú späť do prírodného stavu a podliehajú rozkladu" (Arendtová 2007, 123).[6] Český preklad uvedenej citácie sa

[4] „This basic activity, shared with animals and dictated by biological necessity, is what Hannah Arendt calls labor" (Canovan 1974, 55).

[5] „Arendt believes human labor is an activity that is concentred with the cyclical and repetitive biological needs of human life..." (Fry 2009, 42).

[6] „Nach kurzem Aufenthalt in der Welt kehren sie in den Schoß der Natur zurück, die sie vorgebracht hat, sei es, daß der Prozeß des menschlichen Lebewesens sie verzehrt hat oder dasß sie ohne dieses Zwischenstadium in das Wesen und Verwesen der Natur zurückfallen" (Arendt 2013, 115).

významovo líši oproti originálu. Slovné spojenie ľudský živočích by som skôr preložil ako ľudský živý tvor. To by snáď lepšie vystihovalo podstatu stvoreného živého človeka a nevytváralo by to dojem, že človek je živočích s podstatou zvieraťa. Rovnako o tejto interpretácii svedčia aj mnohé ďalšie pasáže diela *Vita activa alebo O činnom živote*. Na druhej strane hovorí autorka o pracujúcom človeku ako o animal laborans a za ďalšie o človeku, ktorý zhotovuje ako o *homo faber*. J. Huizinga používa označenie *homo ludens*. Pre neho je *homo ludens* hrajúcim sa človekom, ktorý pretvára prírodu a ovláda jednotlivé procesy látkovej premeny. Ide o mierne odlišné ponímanie človeka, ktoré viac pripomína kategóriu *práca* v ponímaní K. Marxa ako to vyjadruje Arendtová vo vyššie uvedenej citácii. „Keď vysvitlo, že pomenovanie *Homo sapiens* sa k nášmu druhu predsa len nehodí natoľko, ako sa kedysi napospol súdilo, veď koniec koncov nie sme až takí rozumní ako si to osemnáste storočie vo svojom naivnom optimizme rado predstavovalo, pripojil sa k tomuto označeniu nášho druhu názov *Homo faber*, človek tvorca. Tento názov je však ešte menej výstižný ako ten prvý, lebo faber je aj nejeden zver. Veď mnohé zvieratá sa hrávajú, a aj o hre platí to, čo o tvorbe. Jednako sa mi zdá, že výraz *Homo ludens*, hrajúci sa človek, vyjadruje rovnako podstatnú funkciu ako je tvorba, a zasluhuje si miesto po titule *Homo faber*... Hru tu chápeme ako kultúrny jav, a nie ako biologickú funkciu, aspoň nie v prvom rade" (Huizinga 1990, 221).[7]

Arendtovej vyjadrenia o tom, či je práca príznačná pre človeka alebo aj pre iné živočíchy sú dvojznačné a možno ich v uvedených zmysloch interpretovať. Druhou, a už jednoznačne ľudskou činnosťou, je zhotovovanie.

[7] Podstatu pojmu Homo faber asi najlepšie vyjadruje M. Frisch vo svojom diele (2014) *Homo faber. Ein bericht.* Rád by som uvažovanie hlavnej postavy, Waltera Fabera, *homo fabera*, človeka milujúceho pretváranie prírody na základe abstrakcie, tešiaceho sa predovšetkým z umenia, priblížil krátkou citáciou. „Bol to môj objav (v rovnakej bočnej sieni naľavo) bez pomoci bavorského kňaza; nevedel som názov, ale to mi vôbec neprekážalo, pretože sa v starovekých názvoch vôbec nevyznám, potom sa človek cíti ako na skúškach. Našiel som tu: veľkolepé, úplne veľkolepé, pôsobivé, famózne, hlboko pôsobivé. Bola to kamenná dievčenská hlava, ktorá ležala, akokeby ste sa pozerali na tvár spiacej ženy, ktorá sa podopiera lakťami" (Frisch 2014, 120)./„Das war meine Entdeckung (im selben Seitensaal links) ohne Hilfe eines bayrischen Priesters; ich wußte allerdings den Titel nicht, was mich keineswegs störte, im Gegenteil, meistens stören mich die Titel, weil ich mich mit antiken Namen sowieso nicht auskenne, dann fühlt man sich wie im Examen. Hier fand ich: Großartig, ganz Großartig, beeindruckend, famos, tiefbeeindruckend. Es war ein steinerner Mädchenkopf, so gelegt, daß man darauf blickt wie auf das Gesicht einer schlafenden Frau, wenn man sich auf die Elbogen stützt" (Frisch 2014, 120).

## ZHOTOVOVANIE

Zhotovovanie je náročnejšia činnosť ako práca. Zhotovovaním pretvára človek prostredníctvom svojho tela prírodu a tvorí statky dlhodobejšej trvácnosti. Ide napríklad o umelecké predmety, vynálezy. Nevyhnutným predpokladom zhotovovania je schopnosť abstrakcie a dokonalé ovládanie tela. K. Marx nerozlišoval prácu a zhotovovanie ako to robí H. Arendtová, ktorá ho kritizuje. „Celá Marxova teória stojí a padá s jeho pôvodným náhľadom, že pracujúci predovšetkým reprodukuje svoj vlastný život a síce tým, že produkuje prostriedky na svoju vlastnú obživu. To je dôvod prečo sa Marx domnieval, ‚že ľudia sa začínajú odlišovať od zvierat vtedy, keď začínajú produkovať prostriedky na svoju vlastnú obživu'. Tvárou v tvár mimoriadnej tvrdohlavosti, ktorou trval na tejto myšlienke zo svojej mladosti je pozoruhodné, že neskôr nebol so svojou definíciou človeka úplne spokojný. Neušlo mu, ‚že pavúk vykonáva operácie, ktoré sa podobajú činnosti tkajúceho a včela stavbou svojich voskových buniek zahanbuje mohých ľudských staviteľov'. Ale aj ten najhorší staviteľ sa v porovnaní s tou najlepšou včelou od začiatku vyznačuje tým, že skôr, než začne stavať bunku z vosku vystavá ju vo svojej hlave. Na konci pracovného procesu sa dostavuje výsledok, ktorý tu bol už na jeho začiatku v predstave pracujúceho a ktorý sa už vyskytoval ideálne (*Das Kapital*, I, kap. 5, odd. 1). Tu už Marx zjavne nehovorí o práci, ale o zhotovovaní, o ktoré sa inak nestará – a dôsledkom toho je, že musí akoby použiť slovo ‚ideálne' a to vcelku platónskym spôsobom. Rovnako je charakteristické, že Marxa na tomto mieste počujeme hovoriť o predstavivosti človeka, ktorá u neho inak nehrá žiadnu úlohu" (Arendtová 2007, 127).[8] Arendtová označuje zhotovovanie a vytváranie zložitejších statkov ako ničenie prírody. „Všetko zhotovovanie je násilné a homo faber, tvorca sveta, môže konať svoju vec len tak, že ničí prírodu" (Arendtová 2007, 176). [9]

[8] „Die ganze Marxsche Theorie hängt an der frühen Einsicht, daß der Arbeiter cor allem sein eigenes Leben reproduziert, und zwar indem er seine Lebensmittel produziert. Dies ist der Grund warum er meinte, ‚daß, die Menschen anfangen sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren' Angesichts der außerorderlichen Hartnäckigkeit, mit der Marx an den Ideen seiner Jugend festhielt, ist es bemerkenswert, daß er später von seiner Definition des Menschen doch nicht befriedigt ist. Ihm ist aufgefallen, ‚daß eine Spinne Operationen verrichtet, die denen des Webers ähneln, und daß eine Biene durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister beschämt'. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Eichs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war (Das Kapital, 5. Kap., 1. Abschnitt). Hier spricht Marx offenbar nicht mehr vom Arbeiten, sondern vom Herstellen, um das er sich sonst nicht kümmert – und der Erfolg ist, daß er das Wort ‚ideell' wie von ungefähr benutzen muß, und zwar durchaus in der platonischen Prägung" (Arendt 2013, 441–442).

[9] „Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Naturzerstört" (Arendt 2013, 165).

Ide o implicitné naznačovanie environmentálnych problémov. Zhotovovaním človek vytvára statky dlhodobejšej spotreby ako pri práci. Najtrvácnejšie predmety človek zhotovuje umením. Prvé dve činnosti si vyžadujú výlučne súkromný priestor (oikos) a nevyžadujú si sústavné interakcie s ostatnými príslušníkmi spoločnosti. Treťou ľudskou činnosťou je konanie. Tá si už vyžaduje permanentný kontakt s ďalšími členmi spoločnosti vo verejnom priestore (*polis*).

## KONANIE

Autorka rozlišuje súkromný (*oikos*) a verejný priestor (*polis*), ktorý nazýva priestorom ukazovania (*der Erscheinungsraum*). V ňom sa realizuje tretia ľudská činnosť – konanie. Českým ekvivalentom je slovo *jednání*. Ide o ovplyvňovanie spoločnosti, diania v nej a druhých členov spoločnosti podľa predstáv konkrétneho človeka predovšetkým prostredníctvom komunikácie v najširšom slova zmysle. Indivíduum tu vystupuje ako politický subjekt – občan.

Jedným z atribútov priestoru ukazovania je tak pluralita indivíduí, medzi ktorými dochádza k interakciám. „Fakt ľudskej plurality, základná podmienka konania a prehovárania sa manifestuje dvojitým spôsobom: ako rovnosť a ako rozdielnosť" (Arendtová 2007, 224). Rovnosť je mienená podobnými atribútmi všetkých ľudí a v rozdielnosti sa prejavuje individuálna jedinečnosť človeka. Podľa autorky človek svoju jedinečnosť aktívne tvorí a odlišuje sa od ostatných členov spoločnosti. Prostredníctvom konania a vstupom človeka do priestoru ukazovania, tak človek spoznáva samého seba. Konanie je pre človeka práve preto najcharakteristickejšou činnosťou, pretože sa počas konania ukazuje, kým a akým v skutočnosti je a prostredníctvom konania človek aktívne vytvára svoju osobnostnú charakteristiku. Zodpovednosť za svoju osobu tak nesie v prvom rade podľa Arendtovej každý sám.

Konanie je ovplyvňované vôľou jednotlivca.[10] Autorka rozlišuje pojmy vôľa (*der Wille*) a súdnosť (*das Urteilen*). Pod súdnosťou chápe reflexiu udalosti, ktorá sa stala. Vôľa sa však neviaže na rozumové operácie. „Rozhodnutie, ku ktorému prichádza vôľa, sa nikdy nedá vyvodzovať z mechanizmov túžby alebo úsilia rozumu, ktoré by chceli vôli predchádzať. Vôľa je buď orgánom voľnej spontánnosti, ktorá všetky kauzality, eventuálne spájané reťazce motivácie prerušuje, alebo nie je ničím iným ako ilúziou" (Arendt 2012, 12–13).[11] Vôľu teda chápe ako spontánnosť alebo ako ilúziu.[12]

[10] Túto problematiku H. Arendtová nestihla počas svojho života rozpracovať. Zachovali sa iba počiatočné útržky jej reflexie tejto témy, ktorej sa autorka začala venovať pred svojou smrťou.

[11] „Die Entscheidung, zu der der Wille gelangt, läßt sich niemals aus den Begehrungsmechanismen oder den Verstandesanstrengungen, die ihr vorausgehen mögen, ableiten. Der Wille ist enweder ein Organ freier Spontanität, das alle kausalen, es gegebenenfalls bindenden Motivationsketten unterbricht, oder er ist nichts als eine Illusion" (Arendt 2012, 12–13).

Autorka tvrdí, že výsledky konania, na rozdiel od zhotovovania, ale aj správania[13], nemožno predvídať. „V porovnaní so zhotovovaním tu neexistuje žiadny predpokladaný koniec. Konajúci stojí vždy vo vzťahu k iným ľuďom a nemôže preto niečo nerušene začať alebo dokončiť. Každé slovo môže mať následky, ktoré nevie nikto predvídať, konanie môže jedným úderom všetko zmeniť a vytvoriť úplne nové podmienky" (Prinz 2013, 222).[14] Rozum nedokáže zohľadniť všetky skutočnosti, ktoré podmieňujú priebeh konania a takisto nedokážeme predvídať konanie ostatných. Náš rozum sa neustále snaží premýšľaním dospieť k záveru, hoc sa mu to nikdy nepodarí. H. Arendtová v tom však vidí zmysel. Vyslovuje tézu o vnútornom napätí človeka so snahou o rozuzlenie napínavého príbehu, na základe ktorej sa dá vydržať žiť, kým smrti kráčame v ústrety. „Nepredvídateľnosť následkov patrí oveľa viac k deju, nutného a konaním vytvoreného príbehu, ktorý nevyhnutne plodí konanie, a zároveň vytvára vlastné napätie tohto príbehu; nepredvídateľnosť tvorí v tomto príbehu vlastné napätie, ktoré napína ľudský život a zadržuje mu dych a bez ktorého by sa tento príbeh musel od nudy doslova do seba zrútiť... Skutočnosť, že ako žijúci vôbec vydržíme existovať so smrťou pred očami, že sa v žiadnom prípade nesprávame tak, akoby sme čakali, že bude vykonaný konečný rozsudok smrti, ktorý bol nad nami vyrieknutý pri našom narodení, môže súvisieť s tým, že sme zapletení do napínavého príbehu, ktorého záver nepoznáme" (Arendt 2013, 239).[15]

---

[12] Vôľu človeka nebudem ďalej reflektovať, pretože, ako správne poznamenal R. Beiner (2012), bolo by to čistou a nepodloženou špekuláciou.

[13] Konanie si nemožno zamieňať so správaním. „Konanie vyžaduje sféru medziľudských vzťahov, ktorá ho osvetľuje; jeho sloboda spočíva v začínaní niečoho nového. Naproti tomu verejná sféra spoločnosti konania priam vylučuje a jej pozornosť sa sústreďuje primárne na správanie, ktoré sa na rozdiel od konania vyznačuje predvídateľnosťou, takže môže podliehať kalkulu. Bez tejto vypočítateľnosti správanie nie je zabezpečovanie životných záujmov v masovej spoločnosti prakticky možné. Správanie navonok nevyjavuje nijakú iniciatívu v začínaní niečoho nového, ktoré je vždy výnimočné. Naopak, definuje ‚normálny stav', resp. normálne prejavy, od ktorých síce existujú odchýlky, ale nie sú vo vlastnom zmysle slova ničím výnimočným. Odchýlky totiž nie sú obdarené nijakým vlastným, dejinne jedinečným zmyslom, pretože ich význam sa zakladá na porovnaní s priemerom" (Zvarík 2015, 56).

[14] „Im Vergleich zum Herstellen gibt es hier kein vorausbestimmtebares Ende. Ein Handelnder steht immer im Beziehungsgeflecht zu Menschen und kann deswegen nie etwas ungestört zu Ende bringen. Ein Wort kann Auswirkungen haben, die niemand vorhersehen kann, eine Handlung kann auf einen Schlag alles ändern und völlig neue Bedingungen Schaffen" (Prinz 2013, 222).

[15] „Die Unabserbarkeit der Folgen gehört vielmehr zum Gang der von einem Handeln unweigerlich erzeugten Geschichte; sie bildet die dieser Geschichte eigene Spannung, die ein Menschenleben spannt und in Atem hält und ohne die es vor Langeweile förmlich in sich zusammenfallen müßte... Daß wir als Lebende überhaupt aushalten, mit dem Tod vor Augen zu existieren, daß wir uns keineswegs so verhalten, als warteten wir nur die schließliche Vollstreckung des Todesurteils ab, das bei

Arendtová pri konaní nerozlišuje medzi inovovaním a zavádzaním niečoho nového. „Významovú rozdielnosť kreativity ako duševného návrhu niečoho nového a inovácie v zmysle presadenia niečoho nového Arendtová takmer netematizuje. To by však bolo potrebné, aby bol proces genézy nového v politike lepšie uchopiteľný“ (Bluhm 2012, 102).[16]

R. Forst (2014) interpretuje Arendtovej politickú filozofiu ako republikanizmus strachu a vykúpenia (*fear and redemption*) a uvádza osem rozmerov Arendtovej konania. Sú nimi: dramaturgický, heroický, dočasný, historický, objektívny, epistemologický, etický, inštitucionálny.

Pozornosť by som rád upriamil na heroický rozmer konania, v ktorom vidím najväčšiu problematickosť Arendtovej pojmu konanie. Podstata heroického rozmeru spočíva v tom, že sa v priestore ukazovanie presadí „veľký“ subjekt. Ak človek koná vo veľkom priestore ukazovania, tak tu je počet identifikovateľných subjektov v pomere k prítomným subjektom v priestore ukazovania podstatne nižší. Identifikovateľný subjekt je väčšinou ten, ktorý je v ekonomickej, politickej alebo sociálnej sfére dominantný, alebo zastáva silnú pozíciu v priestore ukazovania. Konanie bežného jednotlivca ostáva často i bez akýchkoľvek reakcií. Preto, ako správne poznamenáva Arendtová (1994, 79), poprednou vlastnosťou konajúceho musí byť odvaha. „Odvaha, o ktorej veríme, že je pre politické konanie nepostrádateľná – Churchill raz nazval odvahu „prvou ľudskou cnosťou, pretože zaručuje všetky ostatné“ –, neslúži na uspokojovanie a vybíjanie osobnej vitality, je od nás vyžadovaná samotnou podstatou verejnej oblasti“ (Arendtová 1994, 79). Nie každý má rovnakú mieru odvahy a aby sa nám ľahšie presadzovali naše záujmy a názory združujeme sa do rôznych politických združení a strán, záujmových skupín alebo si vo voľbách vyberáme stranu, ktorej politický program najviac zodpovedá nášmu presvedčeniu. Ibaže spolčovaním sa nutne strácame určitú kvalitatívnu charakteristiku našej slobody, pretože združovaním sa prispôsobujeme ľudom, ku ktorým sa pridružujeme a s ktorými sa spolčujeme a naše názory strácajú pôvodnosť v podstupovaní mnohých kompromisov. Ďalším problémom je vznik najrôznejších sociálnych skupín a hnutí, ktoré ako správne ukázal A. Honneth (2007) zažívajú utrpenie a sú vykázané na okraj spoločnosti. Odpoveďou na

---

unserer Geburt über uns gesprochen wurde, mag damit zusammenhängen, daß jeweils in eine spannende Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen.

[16] „Die begriffliche Unterscheidung zwischen Kreativität, verstanden als geistigen Entwurf von Neuem, und Innovation im Sinne der Durschsetzung von etwas Neuem, thematisiert Arendt kaum. Das wäre jedoch nötig um den Prozess der Genese von Neuem in der Politik genauer fassen zu können“ (Bluhm 2012, 102).

ich požiadavky často nie je vecná diskusia v spoločnosti, ale neakceptujúca reakcia zo strany majority.[17]

Za ďalšie, sme v našej spoločnosti svedkami silných tlakov najrôznejších skupín, ktoré sa zmocnili značnej časti priestoru ukazovania a nedovoľujú menším subjektom presadiť sa. „Diskusie o ľudskej slobode, ako jednom z hlavných sporných bodov medzi bývalým svetom kapitalizmu, ktorý sa pasoval do role slobodného sveta a socializmu, označovaného za neslobodný svet človeka, neutíchajú ani po víťazstve slobodného kapitalistického systému. Je zaujímavé, aj keď nie celkom prekvapujúce, že jednou z významných oblastí diskusie o ľudskej slobode sa stáva sféra ekonomického života buržoáznej spoločnosti. Táto bola tradične v protiklade k bývalej socialistickej plánovito riadenej ekonomike chápaná ako sféra slobodného uplatnenia ľudských síl a kapitálu. Dnes sa však stále viac dostáva do popredia odvrátená stránka ekonomickej slobody, ktorou je prekvapujúco jej nedemokratická povaha" (Manda 2015, 5–6). Najrôznejšie ekonomické sily a zoskupenia, legálne či nelegálne, tým priamo nezabraňujú konaniu, ale jednému z jeho atribútov a to zmene spoločnosti vytváraním umelého priestoru ukazovania, ktorý sa riadi umelo vytvorenými pravidlami konania.

Lenže podľa Arendtovej neexistujú legitímne dôvody pre nekonanie aj keby sme rozumovou úvahou dospeli k záveru, že konať nemá zmysel. Teda akákoľvek rozumová úvaha alebo usudzovanie, nedostatočné alebo žiadne predpoklady k úspechu, frustrácia z neúspechu, ohrozenie života, nie sú legitímne dôvody pre nekonanie.

Arendtová nekonanie nepripúšťa, čo potvrdzuje A. Javorská, keď tvrdí, že „podľa Arendtovej je ľudské konanie intersubjektívne, a preto je nevyhnutné pozerať aj na zdanlivo pasívnu poslušnosť ako na schvaľovanie či podporu tých činov, ktoré iniciujú vodcovia. Odmieta predstavu, že by sa na poslušnosť, či konformitu malo pozerať ako na ne-konanie, za ktoré nikto nemôže niesť zodpovednosť" (Javorská 2012, 54) a R. Fine, ktorý tvrdí, že „Arendtová zdieľala Jaspersovú kozmopolitnú víziu univerzálnej zodpovednosti... Výzva Arendtovej k univerzálnej zodpovednosti neslúžila ani tak k poukázaniu na právne medze medzinárodnej trestnej spravodlivosti, na medze, ktoré by mohli byť prekonané, ale skôr k vyjadreniu konfliktu medzi univerzálnym významom stíhania zločinov proti ľudskosti a morálnym delením sveta na póly nemeckého barbarstva a spojenecké nevinnosti" (Fine 2011, 177). Som však presvedčený, že princíp kolektívnej viny nie je správne uplatňovať. Vznesenie akéhokoľvek rozsudku je predsa len (1.) ľudským rozhodnutím ako tvrdí Arendtová (2013, 238–239) a akékoľvek rozhodnutie, konanie či nekonanie je subjektívne. (2.) Človek je organizmom s mimoriadne vysokou schopnosťou adaptability na svete (Sťahel 2014, 143) a snaží sa prežiť. Prežitie je najzákladnejším ľudským pudom a človek sa riadi v prvom rade podľa neho. (3.) V súčasnosti neexistuje konsenzus v rebríčku hodnôt,

[17] Ako to bolo na Slovensku napríklad pri Aliancii za rodinu alebo v kampani „Za odstránenie busty F. Ďurčanskému z verejného priestranstva v Rajci". Sociálne utrpenie sa neustále stupňuje.

výklade zákonov a podobne. (4.) Princíp kolektívnej viny je v rozpore s tvrdením, že indivíduum nesie zodpovednosť za svoje konanie.

**ZÁVER**

H. Arendtová vo svojom diela Vita activa alebo o činnom živote popísala tri ľudské činnosti: *práca, zhotovovanie* a *konanie*. Práca je najjednoduchšia ľudská činnosť, ktorou človek vyrába statky pre uspokojovanie svojich biologických potrieb. Jej podstata spočíva vo vytváraní nadbytku, čo umožňuje ľuďom venovať sa aj ďalším dvom ľudským činnostiam. Zhotovovanie je náročnejšia ľudská činnosť ako práca. Zhotovovaním človek vytvára predmety väčšej trvácnosti zapojením abstrakcie a dobrého ovládania svojho tela. Treťou ľudskou činnosťou je konanie. A človek sa pri konaní stáva podľa Arendtovej slobodným.

Neustály, skôr morálny apel na to, aby občania štátu aktívne konali bez ohľadu na ich výsledky je, zdá sa určením podstaty občianskej spoločnosti. A ako som ukázal pri heroickom rozmere konania, indivíduu sa môže ľahko stať, že v prípade nedosiahnutia cieľa svojho konania narazí až na také bariéry, ktoré ho povedú k strate psychickej stability, prípadne podpory hnutí, ktoré sú za radikálnu systémovú spoločenskú zmenu. Aj preto je jednou z najdôležitejších úloh politiky umožniť občanom konať a zabezpečiť rovnosť príležitosti nielen *de iure*, ale aj *de facto*. Teda zabezpečiť stále a pozitívne podmienky konania.

Na druhej strane občania sa musia navzájom rešpektovať a akceptovať a neustále viesť dialóg s politikmi, ktorí ich taktiež musia akceptovať. To by znamenalo faktické zabezpečenie slobody, avšak v kultúrne homogénnom priestore ukazovania.

## LITERATÚRA

ARENDT, H. (1998): *The human condition.* Chicago: University of Chicago Press.

ARENDT, H. (2012): *Das Urteilen.* München/Zürich: Piper Verlag.

ARENDT, H. (2013): *Vita activa oder Vom tätigem Leben.* München/Zürich: Piper Verlag.

ARENDTOVÁ, H. (1994): *Krize kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení).* Praha: Mladá fronta.

ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa neboli o činném životě.* Praha: OIKOYMENH.

BLUHM, H. (2012): Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns. In: Weißeno G. – Buchstein H. (Eds.): *Politisch Handeln. Modelle, Möglichkeiten, Kompetenzen.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

CANOVAN, M. (1974): *The political thought of Hannah Arendt.* London: J M Dent&Sons.

ETTINGEROVÁ, E. (2002): *Hannah Arendtová - Martin Heidegger.* Bratislava: Agora.

FINE, R. (2011): *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání.* Praha: Filosofia.

FORST, R. (2014): *Justification and Critique.* Cambridge: Polity Press.

FRASEROVÁ, N. – HONNETH, A. (2004): *Přelozdělování nebo uznání?* Filosofia: Praha.

FRISH, M. (2014): *Homo faber. Ein Bericht.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FRY, K. A. (2009): *Arendt. A guide for the perplexed.* Bodmin: MPG Books.

HONNETH, A. (2007): Úvod. In: Honneth A. (Ed.): *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu.* Filosofia: Praha.

HRUBEC, M. a kol. (2012): *Etika sociálních konfliktů*. Praha: Filosofia.

HUIZINGA, J. (1990): *Jeseň stredoveku. Homo ludens.* Bratislava: Tatran.

JAVORSKÁ, A. (2012): Sloboda a fenomén moci v myslení Hannah Arendtovej a Jana Patočku. In: Javorská, A. – Sťahel, R. (Eds.): *Philosophica 10. Pohľady do súčasnej filozofie.* Bratislava: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.

MANDA, V. (2015): K sporu medzi ekonomickou slobodou a ekonomickou demokraciou. In: *Philosophica Critica. Medzinárodný vedecký filozofický časopis. International Scientific Journal of Philosophy,* 1 (1), 5–21.

MARX, K. (1985): *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Prvý zväzok.* Bratislava: Pravda.

PRINZ, A. (2013): *Hannah Arendt oder die Liebe zur Welt.* Ulm: Insel Verlag, 2013. 330 s. ISBN 978-3-458-35872-5.

SŤAHEL, R. (2014): Filozofia ako umenie (pre)žiť. In: Sucharek, P. – Sťahel, R. (eds.): *Filozofia a umenie žiť.* Bratislava: Iris.

ZVARÍK, M. 2015. Horizont človeka a problém života u Hannah Arendtovej. In: *Filozofia* 70 (1), 47–58. ISSN 0046-385 X.

# K SÚVISLOSTI KLIMATICKÝCH ZMIEN A SOCIÁLNYCH KONFLIKTOV

# Towards the Connection Between Climate Changes and Social Conflicts

**Mgr. Richard Sťahel, PhD.**

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: rstahel@ukf.sk

---

**Abstrakt**

***Globalizáciu kapitalizmu predbehla globalizácia environmentálnych následkov industrializmu a s ním spojenej nadmernej exploatáciou prírodných zdrojov a znečisťovania životného prostredia. Jedným z dôsledkov masívneho využívania fosílnych palív sú klimatické zmeny ktoré zvyšujú riziko nedostatku vody a potravy, záplav a intenzívnych tropických búrok, vĺh horúčav, sucha, vzrastu morskej hladiny spôsobujúceho stratu pobrežia a tiež zrýchlenie vymierania zvieracích a rastlinných druhov. Všetky tieto javy majú vplyv aj na formu a intenzitu sociálnych konfliktov, pretože sa pre čoraz väčšiu časť populácie stávajú existenčným rizikom, ktoré ohrozuje základné predpoklady života jednotlivca i celých komunít. Napriek tomu nebadať, že by sa formovalo široké environmentálne hnutie dostatočne vplyvné na to, aby bolo schopné zásadne ovplyvňovať imperatívy globálnej priemyselnej civilizácie. Jednu z príčin tejto situácie je obmedzená možnosť environmentálnych hnutí prezentovať svoju agendu v globalizovaných médiách, ktoré naopak, priamo i nepriamo propagujú konzumný spôsob života.***

**Abstract**

***Globalization of capitalism has been overtaken by globalization of environmental consequences of industrialism and overexploitation of resources and pollution connected with it. One of the consequences of the massive use of the fossil fuel are climatic changes that increase the risk of water and food shortage, flooding and intense tropical storms, heat waves, droughts, seal-level rise cause loss of coastlines and also increase the speed of extinction of animal and plant species. All these phenomena influence also the form and intensity of social conflicts because for majority of population they become an existential risk threatening the basic requirements for life of individuals and communities. Despite this there is no evidence of forming a massive environmental movement influential enough to be able to produce sufficient pressure on the change of imperatives of the global industrial civilization. One of the reasons of this situation are limited opportunities of environmental movements to present their agenda in globalized media which, on the contrary, directly or indirectly promote the consumer lifestyle.***

**Kľúčové slová:** ***klimatické zmeny, sociálne konflikty, štát, médiá, environmentálne hnutie***
**Key words:** ***Climate changes, Social conflicts, State, Media, Environmnetal movement***

**Afiliácia k projektu:** ***Text vznikol ako čiastkový výstup vedeckého projektu VEGA č. 1/0460/15 „Filozofické fundamenty environmentálneho myslenia a jeho etické, politické, právne a spoločenské konzekvencie", riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.***

## ÚVOD

S prehlbujúcou devastáciou životného prostredia a urýchľujúcimi sa klimatickými zmenami, rastie aj počet konfliktov o zdroje, ktoré prerastajú do násilných stretov a rastúceho počtu utečencov. Dôsledky globalizácie kapitalizmu sa násobia globalizáciou environmentálnych následkov industrializmu a s ním spojenej nadmernej exploatácie prírodných zdrojov a znečisťovania životného prostredia. Z pôvodne miestnych a regionálnych ekologických problémov sa stali problémy globálne, aj keď pochopenie ich globálneho charakteru umožnili až vedecké výskumy posledného polstoročia. Globalizácia environmentálnych rizík a hrozieb predbehla aj globalizáciu inštitúcií a teórií spoločnosti, politiky a ekonomiky, vrátane konceptu globálnej spoločnosti, jej politicko-ekonomického systému a reflexie hrozieb, ktorým čelí. Globalizácia komunikačných technológií a médií umožnila na jednej strane vznik širšieho povedomia o globálnom charaktere väčšiny environmentálnych i sociálnych hrozieb, na druhej strane umožnila aj ich účinné bagatelizovanie, spochybňovanie a vytesňovanie z verejného diskurzu, a to globálne šírenými mediálnymi produktmi, ktoré priamo alebo nepriamo manipulujú ľudským vedomím. Reflexia súčasnej krízy globálnej priemyselnej civilizácie tak musí brať do úvahy aj vplyv, ktorý majú globalizované médiá na rozširovanie konzumného spôsobu života a vytváranie umelých potrieb. Práve tie významne prispievajú k devastácii životného prostredia a zvyšovaniu produkcie skleníkových plynov.

## TERITORIÁLNY ALEBO GLOBÁLNY ŠTÁT

Zo sociálno-politického, ale aj environmentálneho hľadiska sa ako kľúčový ukazuje fenomén globálneho trhu, resp. globálnej ekonomiky, ktoré sú organizované podľa imperatívov globálneho kapitalizmu.[1] Spolu s globálnymi médiami fakticky znemožňujú inštitúcii teritoriálneho (národného) štátu efektívne vykonávať väčšinu jeho tradičných činností.[2] V reakcii na to vznikajú teórie globálneho alebo transnacionálneho štátu, ktorý by mal byť nástrojom regulácie globálneho trhu (Robinson 2014). Na dru-

[1] Pozri (Robinson 2014) a tiež (Jung a kol. 2015)

[2] K procesu transformácie národného či teritoriálneho štátu na transnacionálny štát a rizikám i možnostiam, ktoré tento proces sprevádza pozri (Beck 2007, 33 – 56).

hej strane prebiehajúce rozhovory o zmluve, ktorá by mala nahradiť Kjótsky protokol, považujú súčasné teritoriálne štáty za subjekty disponujúce zodpovednosťou a schopnosťou (Moellendorf 2009) regulovať produkciu znečistenia, teda za subjekty, ktoré sa môžu zaviazať znižovať emisie skleníkových plynov na svojom území. V dokumentoch zameraných na problematiku klimatickej zmeny sa pracuje s množstvami emisií, ktoré produkujú jednotlivé štáty, a to aj keď tieto majú práve v dôsledku globalizácie a liberalizácie svetového obchodu čoraz menej možností ovplyvňovať alebo regulovať ekonomické aktivity na svojom území. Práve tie sú hlavným zdrojom emisií skleníkových plynov. Tento prístup je príkladom jedného z rozporov súčasného ekonomicko-politického systému. Na jednej strane sú globalizované fenomény obchodu a médií, globalizované sociálne a environmentálne riziká a hrozby, na druhej strane je vynucovanie akejkoľvek legislatívnej regulácie v prevažnej miere možné stále len prostredníctvom inštitúcií teritoriálneho štátu. Nezdá sa, že by ho v dohľadnej dobe nahradila nejaké nová inštitúcia, ktorá by bola minimálne rovnako efektívna ako súčasné štáty. Navyše, zníženie emisií skleníkových plynov sa bez štátneho donucovacieho aparátu asi nebude dať uskutočniť dostatočne rýchlo na to, aby sa predišlo katastrofickým zmenám klímy.

## ENVIRONMENTÁLNE A SOCIÁLNE DÔSLEDKY

Jedným z dôsledkov masívneho používania fosílnych palív sú klimatické zmeny, ktoré zvyšujú riziko nedostatku vody a potravy, záplav a intenzívnych tropických búrok, vĺh horúčav, sucha, vzrastu morskej hladiny spôsobujúceho stratu pobrežia a tiež zrýchlenie vymierania zvieracích a rastlinných druhov.[3] Procesy devastácie životného prostredia sú však omnoho komplexnejšie.[4] Všetky tieto javy ovplyvňujú formu a intenzitu sociálnych konfliktov, pretože pre čoraz väčšiu časť ľudskej populácie znamenajú znamenajú existenčné ohrozenie základných environmentálnych predpokladov života. A to predovšetkým v rozvojových krajinách tropického pásma, kde klimatické zmeny narušili rytmus ročných období sucha a dažďov, na ktorý boli obyvatelia týchto regiónov zvyknutí stovky rokov. Tradičné poľnohospodárstvo, využívajúce po generácie hromadené znalosti, ich už v zmenených podmienkach nedokáže uživiť. Najväčšie dopady klimatických zmien sa očakávajú v tropickom pásme, kde navyše žije najväčšia globálne chudobných, ktorí majú minimum zdrojov na zvládnutie sucha, vrastu hladiny oceánu, riečnych povodní, tropických búrok a chorôb (Moellendorf 2014, 17). K tradičnému sociálnemu konfliktu medzi chudobou a bohatsvom tak pribúda ďalší

[3] Stavovce v súčasnosti miznú 114-krát rýchlejšie ako bolo bežné len v nedávnej minulosti. Pozri (Ceballos a kol. 2015 ).

4 Pozri (Steffen a kol. 2015).

rozmer – environmentálny. S nerovnomernou distribúciu sociálnych rizík je totiž spojená aj nerovnomerná distribúcia environmnetálnych rizík.

V rozvinutých industrializovaných krajinách sú sociálne konflikty stále vnímané prevažne ako konflikty o zlepšenie alebo aspoň udržanie sociálneho postavenia alebo dosiahnutej úrovne sociálnych práv. V krajinách globálneho juhu sú to čoraz častejšie konflikty existenciálne, pretože strata sociálneho postavenia často znamená stratu prístupu k základným predpokladom života – k vode, výžive či prístrešiu. Sociálne konflikty sa tak redukujú na boj o prežitie, v ktorom hrozí, že sa všetky sociálne vzťahy a pravidlá zredukujú na právo silnejšieho, resp. Hobbesov prirodzený stav. Boj sociálne vylúčených o prežitie pritom často znamená ďalšiu devastáciu životného prostredia – napr. odlesňovanie, zíntenzívnenie čerpania vody z miestneho potoka alebo studne – alebo cestu do rozvinutejšej časti sveta, kde sú však odmietaní ako ekonomickí migranti. Žiadosti environmentálnych alebo klimatických utečencov o azyl sú zamietané, pretože nie sú politicky prenasledovaní, iba ich životné prostredie sa natoľko zmenilo, že už neumožňuje ani jednoduchú fyzickú reprodukciu všetkých členov miestnej komunity, čo však medzinárodné dohovory ani národné legislatívy nepovažujú za dôvod na udelenie azylu[5]. A to napriek tomu, že počet konfliktov spôsobených alebo prehĺbených klimatickými zmenami, alebo dôsledkami devastácie životného prostredia rastie z roka na rok.

Už z minulosti sú známe súvislosti medzi klimatickými výkyvmi a medziľudskými i medziskupinovými konfliktmi a preto možno aj v súčasnosti a budúcnosti očakávať podobné reakcie (Hsiang 2013). Toto očakávanie sa potvrdzuje napr. v udalostiach niekoľkých posledných rokov, keď v severnej Afrike a na Blízkom východe kombinácia rastúcej populácie a rastúcich cien potravín na jednej strane a klesajúcej schopnosti dopestovať alebo doviezť dostatok potravín, resp. zásobovať obyvateľstvo vodou[6] na strane druhej prispeli k eskalovaniu sociálnych konfliktov až do občianskych, etnických a náboženských vojen (Pallazo 2014). Tie ešte posilnili prúdy utečencov z Afriky a Blízkeho Východu do Európy, ktorých množstvo, potreba ich

[5] Konvencia OSN o utečencoch z roku 1951 nedefinuje pojem klimatického utečenca. Medzinárodná organizácia pre migráciu pritom odhaduje, že počet tzv. environmentálnych migrantov alebo klimatických utečencov stúpne do roku 2050 na 200 miliónov. Iné odhady predpokladajú, že klimatickými zmenami bude priamo dotknutá až miliarda osôb. Rýchle roztápanie vysokohorských ľadovcov však len v Himalájach ohrozuje až okolo 2 miliárd obyvateľov, ktorí žijú v povodí riek napájaných z týchto ľadovcov. Úplné roztopenie týchto ľadovcov, ktoré sa očakáva v priebehu niekoľkých desaťročí ohrozí nielen dostupnosť pitnej vody, ale aj schopnosť produkciu potravín v týchto regiónoch. Nepokoje a masová migrácia budú nasledovať veľmi pravdepodobne. Na vode z vysokohorských ľadovcov sú však závislé aj rozsiahle oblasti s početným obyvateľstvom v podhorí juhoamerických Ánd, ale aj iné lokality. Pozri tiež (Morrissey 2012).

[6] Pozri (De Châtel 2014).

ubytovania, zásobovania pitnou vodou a potravinami vyvoláva ďalšie konflikty v krajinách ako Grécko, Taliansko či Španielsko. Krajiny južnej Európy totiž majú samy osebe vážne sociálne, ekonomické, ale aj environmentálne problémy, ktoré utečenci ešte viac prehlbujú. Snaha týchto krajín presunúť aspoň časť z utečencov do iných krajín Európskej únie vyvolala v lete 2015 sériu politických konfliktov medzi jednotlivými členskými štátmi EÚ, ale v mnohých z týchto štátov zostrila aj už dávnejšie existujúce vnútropolitické konflikty medzi zástancami a odporcami imigrácie.[7]

## TECHNICKÉ MOŽNOSTI A MÉDIÁ

Technológie využívajúce obnoviteľné zdroje energie by pravdepodobne mohli významne prispieť k zníženiu emisií skleníkových plynov, ale mohli by prispieť aj k zmierneniu problému nedostatku zdrojov, presnejšie energetickej chudoby, ktorá významne postihuje predovšetkým obyvateľstvo rozvojových krajín. Využívanie obnoviteľných zdrojov energií však ani zďaleka nedosahuje ich súčasné kapacitné možnosti a ani kapacitné možnosti producentov týchto technológií. Okrem príčin, na ktoré poukazuje J. Harris[8], možno za jeden z ďalších dôvodov tejto situácie považovať obmedzenú možnosť environmentalistov prezentovať svoje poznatky a návrhy spôsobov prekonania environmentálnej krízy v médiách. Globalizované média či presnejšie globálny informačno-zábavný priemysel vo vlastníctve nadnárodných korporácií sú súčasťou a zároveň predpokladom vzniku a existencie súčasného globálneho ekonomicko-politického systému. Je organizovaný v súlade s imperatívmi tohto systému a má kľúčový vplyv na legitimizáciu ekonomicko-politického systému. Prezentuje a propaguje záujmy, názory a obrazy sveta, ktoré sú v súlade so záujmami korporácií. Tie sú neraz v rozpore s verejným záujmom, resp. záujmami a potrebami väčšiny. Sústavnou prezentáciou konzumného spôsobu života ako samozrejmosti a žiadu-

[7] Okrem iného sa tak na bohatý sever vracajú nielen jeho produkty ako pesticídy v potravinách ako na to upozorňuje U. Beck (2011, 48 – 50), ale už aj sociálne problémy spôsobené obchodnou a energetickou politikou industrializovaných krajín severu.

[8] Zvýšenie investícií do týchto technológií spôsobilo pokles ich ceny, a tým aj ziskovosti ich producentov. Globálna hospodárska kríza po roku 2008 zase viedla k poklesu dopytu a zároveň poklesu dotácií na budovanie a využívanie obnoviteľných zdrojov energie, čo spôsobilo krízu z nadvýroby v tomto odvetví. Keďže aj tento segment sa riadi imperatívom rastu, investori pristúpili k redukcii výrobných kapacít a prepúšťaniu pracovníkov, a to práve v období, keď by si čoraz závažnejšie dôsledky klimatických zmien vyžadovali urýchlenú transformáciu na bezuhlíkovú ekonomiku. Navyše je lobbing klasickej energetiky, založenej na fosílnych palivách, omnoho úspešnejší ako lobbing producentov technológií využívajúcich obnoviteľné zdroje energie, takže celosvetové dotácie na ťažbu fosílnych palív sú omnoho vyššie než dotácie pre produkciu energie z obnoviteľných zdrojov. K tomu pozri (Harris 2011; Harris 2014; Harris 2016).

ceho stavu fakticky negujú všetky snahy o vytvorenie širokého environmentálneho hnutia, o ktoré by sa mohli opierať politické iniciatívy, reflektujúce globálne environmentálne hrozby. Médiá tak priamym i skrytým marketingom a reklamou propagujú nielen produkty a služby, ale aj životný štýl, ktorý prehlbuje závislosť jednotlivcov od súčasného ekonomicko-politického systému a oligopolných alebo monopolných korporácií. Obyvateľstvo rozvinutých i rozvojových krajín je reklamou, ale aj bežnými seriálmi či zábavnými reláciami tlačené k čo najväčšej spotrebe, a to už od skorého detstva. Prostredníctvom importovaných mediálnych produktov si tak aj obyvateľstvo rozvojových krajín osvojuje spotrebné zlozvyky a konzumné očakávania rozvinutých krajín. Najsledovanejšie médiá nielenže nepropagujú, ale neraz ani len neinformujú o možnosti zníženia produkcie skleníkových plynov a súčasného získania väčšej miery nezávislosti od monopolných dodávateľov energií inštaláciou decentralizovaných zariadení na výrobu energie z obnoviteľných zdrojov ako slnko, vietor, biomasa, čo je možné na individuálnej aj na komunálnej úrovni[9], ale často dokonca vedú kampane proti týmto technológiám. Verejnoprávne médiá, ak vôbec existujú, nie sú schopné vyvažovať prúd reklamy a konzumerizmu, šírený komerčnými transnacionálnymi mediálnymi korporáciami, často sa však na ňom priamo podieľajú tým, že sa snažia získať čo najväčší podiel na domácom reklamnom trhu.

Alternatívne zdroje informovania o východiskách a cieľoch environmentálnych hnutí a možnostiach znižovania emisií i závislosti od energetických monopolov, ktoré energiu produkujú zväčša z fosílnych palív alebo z jadrovej energie, teda spôsobmi značne zaťažujúcimi životné prostredie, sa ukazujú ako neúčinné. Navyše vyvolávajú rozpor v presvedčeniach jednotlivcov, pretože fakticky ponúkajú odlišný či dokonca úplne protikladný obraz sveta a hrozieb, ktorým čelí, než aký formujú mainstreemové médiá[10]. Tie tematizujú skôr ekonomické, sociálne a politické krízové fenomény ako

[9] To by zase umožnilo mestám a obciam získať energetickú sebestačnosť, ktorou väčšina malých obcí disponovala ešte v polovici minulého storočia.

[10] Médiá v SR prešli za posledných 25 rokov podobným vývojom ako vo väčšine ostatných krajín bývalého východného bloku. Po zrušení štátneho monopolu vzniklo množstvo komerčných médií, ktorých majiteľmi sa stali zväčša nadnárodné mediálne korporácie. Viaceré z nich v poslednom čase predali svoje podiely domácim oligarchom a finančným skupinám, ktoré sa netaja tým, že ich cieľom je mať takto pod kontrolou svojich možných kritikov. Tí neraz pochádzajú z radov environmentálnych aktivistov, ktorí kritizujú napr. megalomanské projekty lyžiarskych stredísk, ktoré v slovenských národných parkoch budujú práve tie finančné skupiny, ktoré sa stali spoluvlastníkmi viacerých mienkotvorných médií na Slovensku i v Česku. Verejnoprávne médiá sú zas vystavené dlhodobému tlaku na získavanie zdrojov z komerčných aktivít, takže sú nútené súťažiť s komerčnými médiami o podiel na trhu marketingu a reklamy. Celkovo tak médiá sústavne prezentujú a propagujú ideológiu rastu a konzumerizmu. Alternatívne myšlienkové koncepty ako je nulový rast, právo na presídlenie či idea spoločného vlastníctva Zeme (Risse 2009) zatiaľ na Slovensku nedostali priestor na prezentáciu ani vo verejnoprávnych médiách.

environmentálne. Strach zo straty zamestnania, znehodnotenia úspor či sociálneho alebo zdravotného zabezpečenia tak z verejného i politického diskurzu vytláča väčšinu problémov spojených s pokračujúcou devastáciou životného prostredia a klimatickými zmenami. Ešte aj v diskusii o rastúcej vlne utečencov sa len veľmi zriedka objavujú argumenty, poukazujúce na to, že medzi hlavné príčiny pribúdajúcich utečencov patria javy ako ubúdanie ornej pôdy, miznúce alebo znečistené zdroje vody, rozširovanie púští, vzostup morskej hladiny či zdecimovanie populácie morských živočíchov nadmerným priemyselným rybolovom.

## ENVIRONMENTÁLNE HNUTIA A PRÍSTUP DO MÉDIÍ

Práve obrovský vplyv médií a komerčnej filmovej a televíznej produkcie na formovanie predstáv o svete, spotrebných očakávaní a celkového životného štýlu generácií narodených od 70. rokoch 20. storočia významne prispel k tomu, že po rozmachu environmentálneho hnutia v 60. – 70. rokoch minulého storočia, keď spolu s mierovým hnutím a hnutím za občianske práva dokázalo zreteľne ovplyvňovať verejný i politický diskurz, došlo k útlmu jeho vplyvu. Navyše nástrojmi na prekonanie tretej veľkej hospodárskej krízy, ktorá vypukla v 70. rokoch 20. storočia, mali byť liberalizácia, privatizácia a globalizácia. Neoliberálne reformy, rozsiahla privatizácia a financializácia svetového hospodárstva však v roku 2008 vyústili do ďalšej veľkej hospodárskej a následne aj sociálnej a politickej krízy, ktorá postupne postihla doslova celý svet. Tieto udalosti ešte viac prispeli k odklonu záujmu verejnosti od problémov tematizovaných environmentálnym hnutím. Bez širokého environmentálneho hnutia na národných[11] i na transnacionálnej rovine však budú všetky dohody o ochrane ohrozených

[11] Napr. v SR je environmentálne hnutie stále skôr ochranárske než politické, a to napriek založeniu Strany zelených na Slovensku po roku 1989. Tá však bola od svojho vzniku prevažne pravicová orientovaná. Nadväzovala totiž na ochranárske hnutie, ktoré na Slovensku vzniklo ešte počas bývalého režimu a keďže tvorilo súčasť antikomunistickej opozície prevážila v nej pravicová orientácia. Strana stratila vplyv v priebehu 90. rokov 20. storočia, keď sa v rámci neoliberálnych reforiem preferujúcich trhovo fundamentalistické prístupy dostala do vnútorných rozporov. Bola totiž súčasťou pravicovej vlády otvorene podporujúcej ďalšiu industrializáciu krajiny, a to bez ohľadu na jej sociálne a environmentálne dôsledky.

V podobnom rozpore sú aj mnohé environmentálne hnutia na Slovensku, pretože ich členovia sú neraz pravicoví voliči podporujúci neoliberálne reformy a diskurz trhového fundamentalizmu, teda aktivity a životný štýl, ktorých realizácia má často značne negatívne vplyvy životné prostredie.

Celkovo je environmentálne hnutie v SR je fragmentované do zväčša lokálnych občianskych aktivít, ktoré vznikajú prevažne ako reakcia na investičný zámer – snahu postaviť vodnú alebo tepelnú elektráreň, cestu, umiestniť skládku, spaľovňu odpadu atď. Ak sa mu aj občas podarí vystúpiť ako celok, vznáša požiadavky len na čiastkové úpravy energetickej, odpadovej, dopravnej, poľnohospodárskej, vodohospodárskej alebo lesníckej politiky, a tým aj zlyháva, lebo nedokáže ponúknuť aspoň teoretický koncept financovania týchto opatrení. Je skôr proti niečomu ako za niečo. Argumentuje

druhov zvierat a rastlín, biotopov či o znížení emisií skleníkových plynov[12], ak sa ich aj podarí uzavrieť, len ťažko realizovateľné, resp. vynútiteľné. Bez takéhoto hnutia totiž politické inštitúcie potrebné na realizáciu a vynútenie obsahu týchto dohôd buď nevzniknú, alebo nebudú mať dostatočnú demokratickú legitimitu alebo reálnu právomoc na presadenie potrebných zmien v priemysle, obchode i spotrebe, pretože tak ako doposiaľ, nebude dostatočná politická vôľa na presadenie potrebných legislatívnych zmien. Iba široké environmentálne hnutie môže byť dostatočne vplyvné na to vytvorilo efektívny tlak zmenu imperatívov globálnej industriálnej civilizácie. Iba takéto hnutie, alebo „ľudové hnutie za udržateľnosť, demokraciu a sociálnu spravodlivosť" (Harris 2016), umožní nahradiť imperatív rastu imperatívom udržateľnosti. Iba tak bude môcť vzniknúť legislatíva, uprednostňujúca ochranu životného prostredia pred trhom (priemyslom, obchodom a bankovníctvom). Bez legislatívneho rámca na národnej, regionálnej (EÚ) i globálnej (OSN) úrovni čaká akékoľvek dohody v tejto oblasti osud Kjótskeho protokolu. Morálne apely environmentálnej etiky[13], aktivity ochranárskych organizácií ani doteraz uzavreté medzinárodné dohody totiž nedokázali zastaviť zvyšovanie koncentrácie skleníkoch plynov v atmosfére ani zastaviť alebo aspoň spomaliť vymieranie živočíšnych a rastlinných druhov. Naopak, v tých aj v ďalších ukazovateľoch kvality životného prostredia pokračuje nedatívny vývoj, ktorý sa dokonca urýchľuje.

## ZÁVER

Čoraz zjavnejšie suspendovanie demokratických procedúr a inštitúcií a ich nahrádzanie nadnárodnými technokratickými a finančnými inštitúciami, ako to možno pozoro-

---

zväčša len hrozbou lokálneho znečistenia alebo zníženia kvality životného prostredia. V konfrontácii s neoliberálnym diskurzom politických a ekonomických elít však nedokáže nadobudnúť charakter širšieho hnutia, a to dokonca ani takého, aké vzniklo ako opozícia bývalému komunistického režimu. Súčasné elity pritom bagatelizujú alebo priamo odmietajú už aj čiastkové požiadavky ochranárov takmer tou istou rétorikou, ako to robili predstavitelia komunistického režimu s tým, že tieto požiadavky by viedli k spomaleniu hospodárskeho rastu, zníženiu zamestnanosti a poklesu životnej úrovne. Chýba mu komplexný koncept environmentálne udržateľnej spoločnosti a aj možnosť jeho prezentovania širokej verejnosti v médiách.

Ak však takéto hnutia zlyhávajú už na lokálnej a národnej úrovni, a to aj v informovaní o skutočných hrozbách alebo technológiách, ktoré by ich mohli aspoň zmierniť, resp. v ponúkaní alternatívneho obrazu sveta, je málo pravdepodobné, že sa im to podarí na globálnej úrovni.

[12] Pritom sa ukazuje, že ani obmedzenie nárastu globálnej teploty o 2 °C nemusí ľudstvo ochrániť od extrémnych prejavov počasia a vzrastu hladiny oceánov o niekoľko metrov a s tým spojenou potrebou opustiť väčšinu súčasných miest na pobreží morí a oceánov. Pozri (Hansen a kol. 2015).

[13] K tomu pozri (Sťahel 2015).

vať na prípade Grécka, resp. Gréckej dlhovej krízy[14], však môže viesť k tomu, že aj skutočne široké environmentálne hnutie s jasne formulovanými ekologickými a sociálnymi požiadavkami (napr. na politiku podporujúcu decentralizovanú výrobu energie zo slnka a vetra) bude jednoducho ignorované. V takom prípade by však bol otvorený konflikt nevyhnutný. Išlo by o intenzifikovanie konfliktu, ktorý už možno identifikovať, ale zatiaľ predovšetkým na ideologickej úrovni. V súčasnosti ho environmentalizmus prehráva do veľkej mieri práve kvôli obmedzenému prístupu k médiám. Navyše v porovnaní s rozsahom a periodicitou výskytu mediálnych produktov podporujúcich nadspotrebu a konzumný štýl života sú informácie o environmentálnych hrozbách a rizikách rovnako ako aj o možnostiach ich zmiernenia alebo prekonania stále len okrajové a občasné. Bez rozsiahleho a pravidelného informovania a prezentovania alternatívnych životných štýlov, konceptov a technológií je však len malá šanca, že environmentálne hnutie získa podporu verejnosti dostatočne širokú na to, aby bolo možné demokratickou procedúrou presadiť potrebné politické a legislatívne zmeny.

## LITERATÚRA

BECK, U. (2011): *Moc a protiváha moci v globálním věku. Nová ekonomie světové politiky*. Přel. A. Bakešová a V. Jochmann. Praha: Sociologické nakladatelství.

BECK, U. (2011): *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. Prel. O. Vochoč. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství.

BECK, U. (2015): *Německá Evropa: Nové mocenské krajiny ve znamení krize*. Přel. A. Bakešová. Praha: Filosofia.

CEBALLOS, G. et al. (2015): Accelerated modern human–induced species losses: Entering the sixth mass extinction. In *Science Advances*, vol. 1, 2015, no. 5. Prístupné na: http://advances.sciencemag.org/content/1/5/e1400253

DE CHÂTEL, F. (2014): The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution. In: *Middle Eastern Studies*, 50 (4), 2014, pp. 521 – 535. Prístupné na: http://dx.doi.org/10.1080/00263206.2013.850076

HANSEN, J. et al. (2015): Ice melt, sea level rise and superstorms: evidence from paleoclimate data, climate modeling, and modern observations that 2 °C global warming is highly dangerous**.** In: *Atmospheric Chemystry and Physics*. 15, 20059–20179, 2015. Prístupné na: http://www.atmos-chem-phys-discuss.net/15/20059/2015/acpd-15-20059-2015.pdf

[14] K tomu pozri (Beck 2015).

HARRIS, J. (2011): Going Green to Stay in the Black: Transnational Capitalism and Renewable Energy. In: *Perspectives on Global Development and Technology* 10, 2011, pp. 41 – 59.

HARRIS, J. (2014): Can Green Capitalism Built a Sustainable Society? In: *Perspectives on Global Development and Technology* 13, 2014, pp. 43 – 60.

HARRIS, J. (2016): Transnational Capitalism and the democratic Alternative. In: Arnason, J. P., Hrubec, M. (eds.), *Social Revolution and Transformation*. Edinburgh, Edinburgh University Press, in press.

HSIANG, S. M. *et al.* (2013): Quantifying the Influence of Climate on Human Conflict. *Science* 341, Prístupné na: http://dx.doi.org/10.1126/ science.1235367

IPCC. (2013): Summary for Policymakers. In: Stocker, T. F. – Qin, D. – Plattner, G.-K. – Tignor, M. – Allen, S. K. – Boschung, J. – Nauels, A. – Xia, Y. – Bex, V. – Midgley, P. M. (eds.): *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.* Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA: Cambridge University Press

JUNG, A. et al., (2015): The Warming World: Is Capitalism Destroying Our Planet? In: *Spiegel Online International*. Prístupné na: http://www.spiegel.de/international/world/climage-change-failed-efforts-to-combat-global-warming-a-1020406.html

MCLELLAN, R. et al. (2014), *Living Planet Report 2014: species and spaces, people and places.* WWF, Gland, Switzerland. Prístupné na: http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/

MOELLENDORF, D. (2009): Treaty Norms and Climate Change Mitigation. In: *Ethics & International Affairs*. Volume 23, Issue 03, Fall 2009, pp. 247 – 265.

MOELLENDORF, D. (2014): *The Moral Challenge of Dangerous Climate Change*. Values, Poverty, and Policy. Cambridge: Cambridge University Press.

MORRISSEY, J. (2012): Rethinking the 'debate on environmental refugees': from 'maximilists and minimalists' to 'proponents and critics'. In: *Journal of Political Ecology*, Vol.19, 2012, p. 36 – 49.

PALAZZO, A. (2014): The Military Revolution of Limits and the Changing Character of War. In: *Small Wars Journal.* Prístupné na: http://smallwarsjournal.com/jrnl/art/the-military-revolution-of-limits-and-the-changing-character-of-war.

RISSE, M. (2009): The Right to Relocation: Disappearing Island Nations and

Common Ownership of the Earth. In: *Ethics & International Affairs*. Volume 23, Issue 03, Fall 2009, pp. 281 – 299.

ROBINSON, W. I. (2014): *Global capitalism and the Crisis of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROCKSTRÖM, J. et al. (2009): Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. In *Ecology and Society* 14, 2009, (2): 32. Prístupné na: http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/

STEFFEN, W. et al. (2011): The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. In: *AMBIO*, November 2011, Vol. 40, Issue 7, pp. 739 – 761.

STEFFEN, W. et al. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. In: *Science*, 13 February 2015, Vol. 347, no. 6223.

SŤAHEL, R. (2015): Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť. In: *Filozofia*, roč. 70, č. 1 (2015), s. 1 – 12.

UN (1951): *The Convention relating to the Status of Refugees*. Prístupné na: http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3b66c2aa10.pdf

# PRINCÍPY SLOBODY A ZODPOVEDNOSTI V ENVIRONMENTÁLNOM MYSLENÍ

## Principles of Freedom and Responsibility in Environmental Thinking

**doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.**
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: dspirko@ukf.sk

---

**Abstrakt**
***Sloboda a zodpovednosť. Sloboda a vedomie zodpovednosti. Redukcia vedomia zodpovednosti za prírodu s rozvojom poznania a techniky. Potreba revitalizácie environmentálnej zodpovednosti v podmienkach globálnej environmentálnej krízy. Etika zodpovednosti podľa Hansa Jonasa. Východiská etiky environmentálnej zodpovednosti podľa Henryka Skolimovskeho.***

**Abstract**
***Freedom and responsibility. Freedom and awareness of responsibility. Reduction of awareness of responsibility for the nature in relation to evolution of knowledge and technique. Necessity of environmental responsibility revitalization in the condition of global environmental crises. Ethics of responsibility by Hans Jonas. Principles of ethics of environmental responsibility by Henryk Skolimovski.***

**Kľúčové slová:** ***sloboda, zodpovednosť, environmentálne myslenie***
**Key words:** ***freedom, responsibility, environmental thinking***

**Afiliácia k projektu:** ***Text vznikol ako čiastkový výstup vedeckého projektu VEGA č. 1/0460/15 „Filozofické fundamenty environmentálneho myslenia a jeho etické, politické, právne a spoločenské konzekvencie“, riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.***

## ÚVOD

V tomto príspevku sa chcem venovať problematike slobody a zodpovednosti v environmentálnom myslení 20. storočia. Sústredím sa najmä na koncept zodpovednosti (predovšetkým environmentálnej) u Hansa Jonasa a Henryka Skolimowskiho.

Sloboda a zodpovednosť sa oddávna považujú za navzájom súvisiace filozoficko-etické kategórie. Zodpovednosť sa dá tradične naložiť len tomu, kto má možnosť slobodne sa rozhodovať a konať.

Sloboda a vedomie zodpovednosti sa spája s poznaním nevyhnutného. Poznanie je tradične podmienkou slobodného rozhodovania. Iba človek znalý veci sa môže slobodne rozhodovať. Konať zodpovedne znamená konať „ako sa má“, a to predpokladá poznať, čo je nevyhnutné. V starom filozofickom slovníku sa dočítame: *„Nevyhnutnosť jestvuje v prírode a v spoločnosti vo forme objektívnych zákonov. Nepoznané zákony sa prejavujú ako ‚slepá nevyhnutnosť. Pretože človek na začiatku svojich dejín nebol schopný preniknúť do tajomstiev prírody, ostával otrokom nepoznanej nevyhnutnosti, bol neslobodný. Čím hlbšie poznával objektívne zákony, tým vedomejšia a slobodnejšia bola jeho činnosť“* (Filozofický slovník 1988, s. 448).

Podľa uvedeného, ľudia na počiatku, ako „otroci“ slepej prírodnej nevyhnutnosti, vlastne nemohli niesť za prírodu zodpovednosť. Tá padla na človeka v dôsledku rastúceho a prehlbujúceho sa poznania a hlavne v dôsledku vzostupu jeho technologickej zdatnosti a moci, keď sa radikálne rozvinuli jeho schopnosti prírodu ovplyvňovať a transformovať.

Táto jednoduchá logická rovnica platí (s výhradami), pokiaľ ide o faktickú zodpovednosť človeka, podloženú jeho reálnymi technickými možnosťami zasahovať. Následky, ktoré z jeho aktivít v prírode nastali a môžu nastať, podmienili a postupne zväčšovali bremeno jeho zodpovednosti, až sa napokon v „predmetnom poli“ zodpovednosti človeka ocitol život na Zemi.

Je však otázkou, či veľkosť bremena je úmerná aj miere vedomia zodpovednosti? Bohužiaľ, ako nám hovorí historická skúsenosť, to tak nie je. Práve „otroci slepej prírodnej nevyhnutnosti“ si viac uvedomovali zodpovednosť za okolitý svet, než tí, čo hlbšie poznali objektívne zákony a ich činnosť bola vedomejšia a slobodnejšia. Vzťah slobody a zodpovednosti totiž nie je symetrický. Zodpovednosť sa viaže na slobodu konania, ale sloboda konania takto tesne na zodpovednosť naviazaná nie je. Možno konať slobodne a zároveň nezodpovedne.

Čo to znamená byť zodpovedný? Niesť zodpovednosť znamená: byť pripravený alebo povinný dávať odpoveď – zodpovedať sa – niekomu za niečo. Sme zodpovední nielen za nejaký skutok, úlohu, vec, osobu atď., ale aj so zreteľom na čosi, kohosi či pred nejakou inštanciou.

V etike sa zvyčajne poukazuje na svedomie, ktorému sa človek vo všeobecnosti zodpovedá. Možno ho však považovať skôr za médium, sprostredkovateľa či vnútorný hodnotiaci hlas merajúci našu zodpovednosť podľa určitých kritérií. Ide teda o vedomie, poprípade pocit, zodpovednosti za konanie z aspektu určitých zásad (napr. mravných). Predpokladá teda už nejaký kriteriálny rozsah, hodnotové štandardy, za ktorým sa môže skrývať niekto ako „supervízor“, často v podobe určitej inštancie. Pre

nábožensky založených ľudí je takouto inštanciou predovšetkým Boh. Môžu to však byť aj konkrétne osobnosti, spoločenstvá, štát, spoločnosť, ľudstvo atď.

Nezodpovedné, nesvedomité správanie možno potom zdôvodniť napríklad absenciu takéhoto „supervízora“. Lenže ľudia často konajú nezodpovedne aj za prítomnosti „supervízora“. V podobenstvách kresťanskej kultúrnej tradície, nájdeme, že človek si spomedzi „potestas peccare“ a „potestas non peccare“ zvolil „peccare“ aj za prítomnosti najvyššieho „supervízora“. Nepriviedlo ho k tomu však poznanie, ale pokušenie. Poznanie prišlo až ako dôsledok. Z toho vyvstáva otázka o motívoch a ich úlohe v rozhodovaní a zodpovednom či nezodpovednom konaní. Motív môže a nemusí súvisieť s poznaním a často môže prehlušiť hlas svedomia.

## MOTIVAČNÉ PARADIGMY ŽIVOTNÝCH STRATÉGIÍ V DEJINÁCH

V súvislosti s environmentálnym svedomím možno medzi rôznymi motívmi identifikovať isté centrálne (paradigmatické) motívy vymedzujúce rámec „environmentálneho“ rozhodovania kultúr v rôznych historických obdobiach a podmieňujúce charakter ich životnej stratégie. Za také možno považovať: *prežitie, blaženosť, spásu* a *blahobyt*. Pre rôzne historické obdobia je charakteristická dominancia niektorého z týchto motívov (čo nám navyše umožní doplniť klasickú periodizáciu dejín o ďalší parameter).

### Prežitie

*Prežitie* je bazálnym motívom prítomným počas celých dejín. Bol hlavným motívom lovecko-zberačských kultúr praveku. Potom ho významom prevýšili iné zo spomínaných motívov, a on zostával v pozadí, ako ten, ktorý ich podmieňoval. V starovekej antike, bola motívom (cieľom a zmyslom) života *blaženosť*. Pre kresťanský stredovek je deklarovaným životným motívom *spása*. Novovek ovládol motív *blahobytu*. No a dnes akoby sa opäť a naliehavo začínal prebúdzať a dostávať do popredia motív prežitia.

Motív prežitia podmienil v dávnoveku dve životné stratégie: *udržať sa* a *presadiť sa*.

Stratégiu *presadiť sa* realizovali postupujúce lovecké kultúry prenikajúce na nové územia. Tieto kultúry sa dokázali správať environmentálne nezodpovedne, zasahujúc negatívne do prírodného prostredia. Redukovali napríklad pôvodný ekosystém vyhubením tzv. megafauny – veľkých živočíšnych druhov – temer všade, kde sa objavili (Diamond, 2001). Tie, ktoré zotrvali na určitých stanovištiach, našli iný vzorec správania – stratégiu *udržať sa*. Napríklad severoamerickí prérijový indiáni, zrejme poučení predchádzajúcimi stratami, prešli k tzv. „divokému pastierstvu“, aby zachova-

li jedného z preživších predstaviteľov megafauny, bizóna, ich hlavného lovného zvieraťa. Rozširovali mu pastviny vypaľovaním lesov, nahrádzajúc tak lesný ekosystém stepným (prériovým).

Tieto kultúry sa vyznačovali vysokým stupňom vedomia „environmentálnej" zodpovednosti. Animistické (antropomorfné a sociomorfné) chápanie prírody a jej zložiek ako príslušníkov jedného spoločenstva, ich viedlo k povinnosti zodpovedať sa im za svoje činy. „Supervízorom" ich konania tak bola samotná príroda. Prvobytný človek navyše chápal svet nielen ako ohraničený v čase i priestore, ale veril, že je narušiteľný jeho pričinením. Vedomie slobody bolo redukované na voľbu medzi možnosťou konať tak, že poruší či neporuší poriadok sveta (čiže „potestas peccare" alebo „potestas non peccare"). Viera, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta, ho napĺňala pocitom nesmiernej zodpovednosti. Toto bremeno zodpovednosti za svet vyžadovalo od človeka nevybočiť zo zložitého cyklu zvyklostí a prísnych rituálov, často veľmi krutých (napríklad infanticída, podmienená nutnosťou udržať veľkosť society v stave zodpovedajúcom dostupným zdrojom (Leakey – Lewin, 1984)).

## Blaženosť

Po neolitickej poľnohospodárskej revolúcii, keď človek prácou na pôde vyčlenil z pôvodného celostného prostredia časť, ktorá podliehala jeho vôli, sa mu pôvodné široké spoločenstvo príbuzných bytostí zúžilo. Identifikoval sa so svojou „poľudštenou prírodou". V novej situácii preberal zodpovednosť len za svet, v ktorom bol „doma", v ktorom bol kompetentný a ktorý mal do značnej miery v moci. Pocit zodpovednosti za fungovanie a udržiavanie teraz už vonkajšej prírody ustúpil. V dôsledku toho už v Antike ako hlavný motív a zmysel života nastúpila *blaženosť*.

Starovekí Gréci považovali kozmický poriadok prírody za nadľudský, nadosobný, prekonávajúci aj zvoľu mýtických bohov (osud, nevyhnutnosť či zákonitosť). Hoci bol prehliadnuteľný a rozumom postihnuteľný (súc sám rozumný a logický), nemohli ho už ľudia narušiť ani zmeniť. *„Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude; večne živý oheň zapaľujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery",* prehlásil Herakleitos a manifestoval tým nezávislosť sveta prírody od človeka. Sofisti neskôr jasne poukázali na rozdiel medzi prírodnými a ľudskými zákonmi (mravnými či právnymi), pokiaľ ide o ich pôvod, platnosť, absolútnosť a relatívnosť. Chod a poriadok prírody sa dostal mimo rámca ľudskej zodpovednosti. Jej etická relevantnosť poklesla a etika zúžila predmetné pole svojej pôsobnosti dovnútra ľudského spoločenstva.

Poznanie, že poriadok a chod prírody nezávisí od človeka a jeho vôle (t. j. že človek ho nemôže narušiť) sprevádzal pocit uvoľnenia. Bolo možné bez obáv sa zaoberať prírodou ako objektom poznania. Tento pocit uvoľnenia je zrejme aj jedným

z podnetov „vedeckej drzosti", ktorá umožnila rozmach antickej vedy. A nielen vedy. Človek strácal pred prírodou bázeň. Hoci nemohol prírodné zákony narušiť, zmeniť ani obísť, neznamenalo to, že by ich nemohol využiť! Ústami chóru v dráme Antigona vyspieval Sofokles oslavný hymnus na človeka, jeho veľkosť prejavujúcu sa v novátorských činoch sputnávajúcich prírodu, vynachádzajúcich reč, budujúcich mestá a prekonávajúcich veľké vzdialenosti.

V súvislosti s chápaním človeka ako rozumnej bytosti, vystúpil rozum ako nová inštancia, ktorej sa človek zodpovedá. Stal sa jedným z fundamentov o ktorý sa opieralo svedomie. Životná stratégia vtedajšieho človeka už nepočítala len s prežitím. Túžil dosiahnuť *blaženosť*. Ako rozumné sa prezentovalo práve také správanie, ktoré viedlo k blaženosti. Blaženosť sa nespájala s materiálnym blahobytom, ale predstavovala skôr niečo duchovné – napríklad vyrovnanosť, pokoj duše – ataraxiu.

Ponímanie rozumnosti v antike poukazuje na skutočnosť, že príroda stále hrala v ľudskej kultúre dôležitú rolu, i keď jej etická relevantnosť poklesla. Príroda už nebola inštanciou, ktorej sa človek zodpovedá (s výnimkou stoického panteizmu), ale zohráva úlohu kritéria ľudského správania. Žiť v súlade s prírodou, bolo jednou z požiadaviek na dosiahnutie stavu blaženosti. To tvorilo zároveň podstatu rozumnosti. Človek tej doby „bral rozum" z prírody, ktorá bola rozumná. Rozum sa teda nepriečil prírode a neviedol človeka k tomu, aby jej odporoval.

## Spása

Inak to bolo v stredoveku. Motívom vymedzujúcim rámec rozhodovania vo vzťahu k prírode sa stala *spása*. Tento motív generoval stratégiu *boja s prírodou*. Zmyslovo vnímateľný svet, príroda, sa chápala ako nepôvodný a najnižší spôsob bytia. Vzdorovala človeku, predstavovala – vrátane ľudskej telesnosti – zdroj zvodov, pokušení a nástrah. Preto v živote stredovekého kresťana (a nielen jeho) hrá dôležitú úlohu princíp boja človeka s prírodou. Zmyslom boja však nebolo podmaniť si prírodu zo zištných dôvodov, ale oslobodiť sa od nej, zlomiť jej nástrahy i vzdor a vybojovať si spásu, návrat k Bohu.

Stredoveký človek sa odmieta považovať za prírodnú bytosť, väzby na prírodu pociťuje ako trýzeň a snaží sa od nej odpútať. Etická relevantnosť prírody opäť klesá. Nielen že nie je supervízorom svedomia, ale obracia sa aj jeho úloha kritéria. Je relevantná ako negatívne kritérium. Predstavuje meradlo neľudského a teda nesprávneho, nemravného atď.

Diferencia medzi pohanskou antikou a kresťanským stredovekom spočíva v tom, že stredoveký človek odvracia svoj pohľad od prírody a upiera ho k transcendentálnemu bohu. „Supervízorom" svedomia je Boh dozerajúci na to, ako človek zaobchádza so svetom, ktorý mu zveril.

Aj v stredoveku bol prítomný motív blaženosti. Ale nie takej, čo pochádza zo zmyslového, materiálneho sveta. Ten nebol pravou skutočnosťou. Preto žiadne blaho či pôžitky, späté s ním neboli podmienkou ani požiadavkou pravej ľudskej blaženosti. Pravá blaženosť príde ako dôsledok spasenia, ako odmena za premáhanie „tela, sveta, diabla“, na druhom svete.

Avšak, napriek poklesu či zmene etickej relevantnosti prírody, v kresťanskom koncepte prvotného hriechu akoby znova ožilo presvedčenie prvobytného človeka, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta a je zodpovedný za to, že sa tak stalo. Bol za to potrestaný a zodpovedá sa ďalej za to, ako vzdoruje zlu, ktoré spôsobil.

## Blahobyt

V novoveku všetky spomínané motívy „prehlušil“ motív *blahobytu*. Ide o krajne antropocentrický motív.

Novoveký utilitarizmus a novoveká prírodoveda úplne popreli etickú relevantnosť prírody. Hodnotovo ju neutralizovali a ako úžitkový predmet vydali „napospas“ ľudskému snaženiu, ktorého cieľom sa stal materiálny blahobyt. Ako s vecou s ňou človek môže zaobchádzať podľa svojej ľubovôle. Poznávanie zákonov prírody je vo svetle utilitarizmu „ľsťou“, ktorá má napomôcť podriadiť prírodu ľudským potrebám, buď ako predmet spotreby alebo ako prostriedok výroby.

„Supervízorom“ ľudského svedomia sa stal vypočítavý utilitárny rozum. Hlavným kritériom hodnotenia je ekonomický prospech.

Novovek sa zmocnil aj stratégie boja s prírodou, generovanej motívom spásy, ale v celkom inom duchu. Strategický cieľ našej civilizácie – spoločnosť všeobecného blahobytu, možno dosiahnuť len emancipáciou ľudstva od prírody a jej ovládnutím pomocou vedy a jej praktických aplikácií – techniky.

Vedomie zodpovednosti človeka za prírodu v novoveku prakticky „vyprchalo“. Zodpovedným sa stáva za to, akú mieru a kvalitu blahobytu je schopný dosiahnuť.

Ide vlastne do krajnosti privedenú dávnovekú stratégiu *presadiť sa*, podloženú do krajnosti privedeným koristníckym antropocentrizmom.

Utilitárny rozum nadlho prehlušil všetky ostatné hlasy svedomia sebauspokojením z rastúcej technologickej moci človeka. Musela sa objaviť reálna hrozba sebazničenia, ktorú v sebe skrývala, aby človek doprial sluchu aj varovným hlasom, aby svedomie precitlo, aby sa stalo svedomím a nie čírym pritakávačom antropocentrickej nadutosti.

V prvom rade je to oživenie pocitu principiálnej narušiteľnosti nášho sveta, vedomie, že je v našich silách zvrátiť jeho poriadok, dokonca ho zničiť, čo nás núti znovu si uvedomiť zodpovednosť nielen za to, čo sme vytvorili a vytvárame, ale aj za to, čo nie je našim dielom – najmä rozmanitosť života.

Stalo sa nevyhnutnosťou vrátiť sa k motívu *prežitia* a prebudiť „environmentálne svedomie“. Zo stratégií, ktoré motív prežitia podnietil, je už relevantná len stratégia *udržať sa*.

Obava z možnosti ohrozenia života na Zemi je blízka obavám prvobytného človeka z následkov vlastného zlyhania. Túto obavu povýšil Hans Jonas na etický princíp ako „metodický strach“, ako varovný cit, ktorý má heuristickú potenciu. Podľa neho je nevyhnutná skúmajúca heuristika strachu. Prenikavé a prezieravé odkrývanie životu nebezpečných rizík varovným citom a anticipujúcou fantáziou, t.j. „heuristika strachu“ má byť metodikou etiky zodpovednosti. (Jonas, 1997, 317)

## ZODPOVEDNOSŤ, NÁDEJ A „HEURISTIKA STRACHU“ H. JONASA

V jednom poľskom televíznom dokumente skúsený deratizátor brutálnym spôsobom demonštroval správanie potkanov v situácii ohrozenia života. Do dvoch vysokých sklenených nádob, do polovice naplnených vodou, vhodil dvoch potkanov. Obe zvieratá sa pokúšali zúfalo udržať na hladine, ale hladké steny nádob im neumožňovali zachytiť sa a dostať sa von. Po istom čase pomohol jednému z nich vyšplhať sa z vody pomocou dreveného hranolu. Potom ho vhodil späť. Toto zviera bojovalo o život ešte dlhé hodiny po tom, čo to jeho druh vo vedľajšej nádobe vzdal a utopil sa. Dotyčný tvrdil, že tento pokus už predviedol mnohokrát, vždy s tým istým výsledkom[1].To, čo jednému z potkanov dodalo sily bojovať o život omnoho dlhšie, než jeho druhovi, bola nádej. Nádej, ktorú mu jeho mučiteľ poskytol, keď mu ukázal možnosť záchrany. Tento človek tým chcel preukázať, že – ak má uspieť vo svojom poslaní, ak má zlomiť odpor týchto inteligentných tvorov – musí konať tak, aby ich dostal do beznádejnej, bezvýchodiskovej situácie. Hoci čo aj najmenšia „štipka“ nádeje im vraj dodá silu neuveriteľne húževnato vzdorovať[2].

Niekomu sa môže zdať, mierne povedané, extravagantné použiť ako príklad surové trýznenie potkanov. Avšak tento príbeh potvrdzuje to, čo nielen ja považujem za fakt, totiž, že fenomén nádeje (a samozrejme aj jeho opaku – beznádeje a nej vyplývajúcej úzkosti) nie je vlastný len nám ľuďom. Ide o širší vitálny prejav, ktorým disponujú aj iné živé stvorenia. A hlavne, zdal sa mi dosť exemplárny na to, aby som mohol poukázať na životnú silu, ktorú nádej poskytuje, presahujúc aj rámec človečenstva.

---

[1]Zaujímavé je, že sa proti takémuto zaobchádzaniu so zvieratami neozvali žiadni ich ochrancovia. Zrejme nedôsledne uplatňujú princíp biocentrického egalitarizmu a odlišujú privilegované druhy (najmä psov a mačky) a tie opovrhované, nehodné ochrany.

[2]Za svoje víťazstvo považoval nielen ich vyhubenie, ale aj to, keď ich donútil, aby sa, „pochopiac“ beznádejnosť svojho odporu, odsťahovali.

Nádej i úzkosť sa u ľudí viažu na očakávania – nádej na pozitívne a úzkosť na negatívne. Viažu sa teda na to, čo prichádza alebo príde. Týkajú sa blízkej či vzdialenej budúcnosti.

Hans Jonas vo svojom diele „Princíp zodpovednosti..." opiera „etiku budúcnosti", t.j. etiku zodpovednosti za vzdialené účinky konania, o princíp strachu. Zlá prognóza, tá, ktorá vzbudzuje obavy, má prednosť pred dobrou (Jonas, 1997, 62). Podľa toho, obava z negatívnych vzdialených účinkov by nás mala motivovať, aby sme sa vyhli určitému konaniu, aj keby nám mohlo priniesť krátkodobý efekt.

Doteraz sme väčšinou uprednostňovali konanie prinášajúce krátkodobý prospech v ilúzii, že krátkodobé úspechy, ako postupnosť pozitívnych krokov (pokrok), povedú k dlhodobému prospechu. Navykli sme si stavať predovšetkým na pozitívnych očakávaniach v nádeji z cieľového dobra. Negatívne očakávania, ale aj konkrétne negatívne efekty, sme ignorovali alebo sme ich považovali za nutné vedľajšie a dočasné zlo na ceste k dobru.

Až súčasná environmentálna kríza, a aj iné dôsledky nášho doterajšieho meliorizmu, nás nútia uvažovať inak. Zaznávané vedľajšie dôsledky na ceste k dobru sa premenili na reálnu hrozbu našej budúcnosti. Píšem našej, ale ide skôr o budúcnosť tých, ktorí prídu po nás.

Každá generácia chcela potomkom zanechať o niečo lepší svet, ale z toho pohľadu, ako si toto zlepšenie predstavovala sama pre seba (nemožno sa predsa pýtať tých, čo ešte len prídu, ako by si to predstavovali oni?!). Neľutovala úsilie ani prírodné zdroje či „prírodný kapitál" (patrí k nemu biodiverzita), aby to dosiahla. Až tak intenzívne, že tým ďalším nakoniec ostane omnoho menej prírodných zdrojov a kapitálu, než ním disponovali ich predchodcovia.

Jonas volá po novom pohľade do budúcnosti a píše, že meliorizmus neospravedlňuje to, aby sme dávali do stávky všetko (Jonas, 1997, 69). Možno uvažovať aj tak, že my nemôžeme vedieť, či si naše vylepšenia sveta budú naši nasledovníci želať (nehľadiac na to, že už teraz – tí najbližší – proti tomu protestujú!), ale dá sa odhadnúť, čo im môže chýbať a čo im môže hroziť. A preto by mala mať zlá prognóza prednosť pred dobrou.

## Viera v pokrok

Súčasná globálna environmentálna kríza[3] nás núti znovu si uvedomiť, že svet, v ktorom žijeme, je ohraničený, narušiteľný, že môžeme svojimi silami zvrátiť jeho poria-

[3]Niektorí používajú termín ekologická kríza (Sťahel, 2011). Ja sa prikláňam k zneniu „environmentálna kríza", lebo jej pôvodcom je človek. Ekologická kríza môže vzniknúť aj zhodou prírodných okolností.

dok, a že jeho zdroje sú obmedzené. Prízvukujem „znovu", pretože týmto vedomím už človek kedysi disponoval a pociťoval aj strach, obavu pred možným rozvratom.

Najmä prvotnopospolný človek chápal svet ako limitovaný, konečný a uvedomoval si jeho narušiteľnosť i obmedzenosť jeho zdrojov. Vedomie, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta, ho napĺňalo pocitom nesmiernej zodpovednosti. Obava pred narušením poriadku sveta a pred stratou či vyčerpaním životných zdrojov (teda obava z konca sveta), ku ktorému by mohlo dôjsť v dôsledku nezodpovedného konania, bola spojená s úzkosťou. Tá bola aj základom rozličných tabu.

Bola to úzkosť z možných následkov vlastného zlyhania. Bremeno zodpovednosti za svet vyžadovalo nevybočiť zo zložitého cyklu prísnych rituálov. Kultová prax bola organickou súčasťou svetového procesu. Zabezpečovala víťazstvo rituálu, ako univerzálneho organizujúceho princípu, nad chaosom hroziacim celému svetu. Pohyb mesiaca, slnka i striedanie ročných období by sa nemohlo uskutočniť, ak by sa narušil cyklus rituálnych úkonov. Ale to bolo zároveň zdrojom nádeje. Dodržiavanie rituálov umožňovalo dúfať, že všetko bude tak ako má byť. Úzkosť vlastne podmieňovala nádej. Úzkosť totiž viedla človeka k takému konaniu, ktoré dávalo nádej.

Príslušníci takýchto kultúr netúžili, tak ako my, zanechávať potomkom lepší svet, ale ani nie horší. Chceli im ho postúpiť taký, aký bol. [4]

Pokušenie meniť svet a zanechávať ho potomkom lepší sa objavilo omnoho neskôr. Je samozrejme spojené s ideou pokroku.

Lynn White tvrdí, že naša súčasná viera v pokrok korení v židovsko-kresťanskej teológii. Táto viera bola cudzia ako grécko-rímskej antike, tak aj stredovekému Orientu. Vieru v pokrok zakladá, zdá sa, na necyklickom, nevratnom a lineárnom chápaní postupnosti času, ale aj na postupnosti stvorenia od menej dokonalého k dokonalejšiemu: *„V postupných etapách milujúci a všemocný Boh stvoril svetlo a temnoty, nebeské telesá, zem a všetko rastlinstvo, zvieratá, vtáky a ryby. Nakoniec Boh stvoril... Adama a po dodatočnej úvahe i Evu, aby muž nebol osamotený"* (White, 1967).

Podľa mňa je to skôr viera vyplývajúca z pochopenia nemožnosti návratu do východiskového stavu, viera v nevyhnutnosť postupu ku konečnému cieľu, k spáse, k tisícročnej Kristovej ríši. Možno ju však chápať ako predpoklad ozajstnej idey pokroku, ktorá sa objavila až v renesancii. Už viera v nevyhnutnosť postupu vpred za

[4] A takí ľudia ešte žijú! V jednom z dielov televízneho seriálu *Ushuaia nature* prežil jeho protagonista Nicolas Hulot so svojím štábom niekoľko týždňov medzi kočovnými pastiermi sobov – nedotknutými civilizáciou – na severe Mongolska. Keď sa ich pri odchode pýtal, chcejúc im zanechať niečo na prilepšenie, čo by najviac potrebovali, nerozumeli jeho otázke. Čo by mali potrebovať? Majú nebo nad hlavou a vtáky na nebi, zem pod nohami a zvieratá na nej, ryby v riekach a jazerách, svojich sobov a to, čo im poskytujú – čo by ešte mali potrebovať? Netúžili po lepšom živote, stačil im ten, čo žili. Netúžili po lepšom svete, stačil im ten, po ktorom kráčali. A taký ho chcú zanechať svojmu potomstvu.

určitým cieľom s postupne sa zvyšujúcim presvedčením, že sa o to treba pričiniť, bola psychologickým impulzom, ktorý podnecoval kresťanský svet k hľadaniu ciest, metód i technických riešení, ktoré nakoniec predstavovali skutočný pokrok.

V kresťanskom koncepte prvotného hriechu akoby pretrvávali obavy prvobytného človeka, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta. Nakoniec sa tak stalo a človek je zodpovedný za to, že sa tak stalo. Nevyhol sa následkom a zodpovedá sa ďalej za to, ako vzdoruje zlu, ktoré spôsobil. Napriek tomu kresťanstvo bolo a je prestúpené nádejou, vlastne sa z nej zrodilo. A z tejto nádeje sa zrodila viera v „lepšie zajtrajšky" – viera v pokrok.

Viera v pokrok priviedla k uprednostňovaniu pozitívnych očakávaní a pozitívnych prognóz. Nesporné úspechy búrlivo sa rozvíjajúcej vedy a jej technických aplikácií v modernej dobe, viedli k scientistickému optimizmu a technologickému eudaimonizmu. Viedli k presvedčeniu, že veda umožní človeku vyriešiť všetky jeho problémy a „skrotená" príroda v podobe techniky mu bude slúžiť výlučne na jeho prospech.

## Heuristika strachu ako zdroj nádeje

Ako som už spomenul, až súčasná environmentálna kríza, a aj iné dôsledky nášho doterajšieho meliorizmu, nás prinútili uvažovať inak.

Podľa Jonasa, rozšíriť morálne úvahy o koncepciu zodpovednosti, je nevyhnutné. A to najmä vzhľadom na nesmierny vzrast technologickej moci človeka a dynamizáciu životných okolností v industriálnom svete. Ocitli sme sa tvárou v tvár ohrozeniu prírody a života (vrátane samotného človeka) v dôsledku neočakávaných vedľajších efektov našich doterajších industriálnych aktivít.

Pri úvahách o našej zodpovednosti by sme však nemali prepadnúť sebatrýzni za to, čo sme spôsobili a zúfať si z pocitu viny. Ide o budúcnosť. Preto navrhuje prejsť od koncepcie zodpovednosti „človeka vinníka" k zodpovednosti „človeka opatrovateľa" alebo „človeka ochrancu". Od výzvy k zodpovednosti „ex post" navrhuje prejsť k anticipujúcej zodpovednosti a od orientácie na minulé (zodpovednosť za výsledky konania) k zodpovednosti orientovanej na budúcnosť. [5]

Formujúc princípy novej etiky zodpovednosti vychádza Jonas z predpokladu, že príroda je „človeku zvereným dobrom". Je to formulácia, ktorá môže viesť k predpokladu pôvodcu „zverenosti", ktorým môže byť Boh alebo sama príroda (prírodu mož-

[5]Pokiaľ ide o otázku prevzatia zodpovednosti odkazujem čitateľa na monografiu autoriek D. Smrekovej a Z. Palovičovej *Dvojznačnosť etických pojmov* (Smreková – Palovičová, 2009), na polemickú úvahu k nej z pera T. Sedovej (Sedová, 2010), na článok D. Smrekovej *Čo znamená prevziať zodpovednosť?* (Smreková, 2010) a na článok V. Mandu *K niektorým filozofickým aspektom pojmu „zodpovednosť"* (Manda, 2007).

no dokonca chápať ako totožnú s Bohom – panteizmus). Jonas ju zrejme použil preto, aby mohol zdôvodniť nevyhnutný morálny nárok človeka na to, aby spravoval prírodu. Avšak, podľa môjho názoru, na to, aby sa niekto mohol stať správcom, nie je nevyhnutný akt „zverenia“, môže ním byť aj akt „uzurpácie“.

Osobne si myslím, že človek si postavenie správcu prírody uzurpoval. Celkom zreteľne na to poukazuje novoveká filozofia, ktorá tento akt spája s poznávaním – vedou. Začnime u Bacona, vo svojom Novom organone priamo spája poznanie s mocou – *„ľudské poznanie a ľudská moc sú jedno a to isté“* (Bacon, 1966, 257). Poznanie prírody je podľa neho cestou k jej opanovaniu. V Novej Atlantíde píše, že zmyslom vedy je *„poznávať príčiny a skryté pohyby vecí a rozširovať hranice ľudského panstva na všetky mysliteľné veci“* (Bacon, 1980, 281). Descartes v Rozprave o metóde píše: *“... miesto onej špekulatívnej filozofie, ktorá sa vyučuje na školách, možno nájsť inú, praktickú, pomocou ktorej, poznajúc silu a pôsobnosť ohňa, vody, hviezd, oblohy a všetkých ostatných telies nás obklopujúcich..., mohli by sme všetko toto použiť... na všetky účely, na ktoré sa to hodí, a stať sa tak akoby pánmi a vlastníkmi prírody”* (Descartes, 1992, 45). J. Locke v Druhej rozprave o vláde naznačuje možnosť zdôvodnenia aktu uzurpácie prácou človeka: *„Práca jeho tela a dielo jeho rúk ... sú vo vlastnom zmysle jeho. Čokoľvek teda vyjme zo stavu, ktorý príroda tomu prepožičala a v ktorom to ponechala, zmieša s tým svoju prácu a pripojí k tomu niečo, čo je jeho vlastné, robí tak svojim vlastníctvom“* (Locke, 1992, 45). Locke si však ešte netrúfa ponechať právo človeka disponovať prírodou na jeho ľubovôľu a odvodzuje ho od Boha, ktorý dal človeku rozum: *„Zem a všetko, čo je na nej, je dané ľuďom spoločne na udržiavanie a pohodu ich existencie...“* a *„Boh a rozum... nariaďovali podmaniť si zem, t. j. zvelebovať ju na prospech života...“* (tamže, 47). Iní myslitelia svetskejšieho razenia, ako napríklad utilitaristi, tento dôvod už nepotrebovali a ľudskú prácu spätú s poznaním (najvýraznejšie sa toto spojenie prejavuje v technike) prijímali ako pôvodcu nášho „správcovstva“ prírody.

Ale koniec koncov, aj akt uzurpácie vedie k zodpovednosti za uzurpované. Bremeno zodpovednosti za prírodu sme si tak naložili sami. V dôsledku rozvoja prírodných vied, a ich materializácii v technike, vzrástla miera našich zásahov v prírode do takej úrovne, že to môže viesť k zničeniu života na našej planéte. Zodpovednosti za to sa vyhnúť nemôžeme.

Ani rozvoj modernej prírodovedy, ani uvedené novoveké koncepcie panstva nad prírodou nás však dostatočne nepripravili na úlohu „správcov“. Jonas preto ponúka nový kategorický imperatív, ktorý by nám pomohol túto úlohu zvládnuť: Konaj tak, aby účinky tvojho konania boli zlučiteľné s trvaním skutočne ľudského života na Zemi! Konaj tak, aby účinky tvojho konania nezničili budúcu možnosť takého života! Neohrozuj podmienky neobmedzeného trvania ľudstva na Zemi! (Jonas, 1997, 35)

Jonasov nový imperatív hovorí, že sa síce smieme odvážiť vystaviť nebezpečenstvu vlastný život, nie však život ľudstva. Že nemáme právo voliť neexistenciu bu-

dúcich generácií kvôli existencii súčasných alebo túto neexistenciu hoci len riskovať. Prečo toto právo nemáme, prečo naopak máme záväzok voči tomu, čo ešte vôbec nie je, čo „o sebe“ ani byť nemusí, a čo v každom prípade ako nesúce nemá na existenciu žiaden nárok, to sa teoreticky ťažko zdôvodňuje a, podľa Jonasa, to bez náboženstva asi ani nie je možné. Tento imperatív treba odprvu prijímať bez zdôvodnenia ako axiómu. (Tamže)

Nová zodpovednosť je orientovaná na budúcnosť, takže odpadá reciprocita. Táto zodpovednosť je jednosmerným vzťahom, lebo sa týka konania v ústrety ešte nejestvujúcemu, ale možnému, v ústrety všetkým v budúcnosti možným ľudským životom, voči ktorým sme však absolútne zaviazaní kategorickosťou požiadavku ich možnej existencie.

Objektom novej zodpovednosti je teda budúce ľudstvo a podmienky jeho existencie, ku ktorým patrí najmä pozemská príroda. Zatiaľ však nie sme schopní, alebo skôr ochotní, postupovať ju budúcemu ľudstvu ako zachované dedičstvo.

Nová etika zodpovednosti by mala byť etikou naplnenou obavami o všetok pozemský život. Ako takúto zodpovednosť vyvolať? Metódou na zaistenie takejto zodpovednosti má byť prebúdzanie strachu. Strachu spojeného s anticipáciou možných hrozieb: „Máme na mysli strach, nie však odradzujúci od konania, ale do konania povzbudzujúci, ktorý bytostne patrí k zodpovednosti; a je to strach o predmet zodpovednosti“ (Jonas, 1997, 317). Tento predmet je zraniteľný a preto je čoho sa uňho obávať. Zodpovednosť je za povinnosť uznaná starosť o iné bytie, ktorá sa pri ohrození jeho zraniteľnosti stáva obavou. „Ako možnosť však strach spočíva už v pôvodnej otázke, s ktorou si možno predstaviť počiatok každej aktívnej zodpovednosti: Čo sa mu stane, keď sa ho ja neujmem? Čím nejasnejšia odpoveď, tým jasnejšia zodpovednosť. A čím ďalej do budúcnosti, čím vzdialenejšie od vlastného blaha a bolestí a čím neznámejšie čo do svojho druhu je to, čoho sa strach týka, tým horlivejšie sa musia pre to mobilizovať jasnozrivosť, predstavivosť a citlivosť vnímavosti: nevyhnutná je skúmajúca heuristika strachu, ktorá pre seba nielen odhalí a zobrazí nový objekt, ale dokonca zoznámi týmto (a nikdy predtým) vyvolaný zvláštny mravný záujem so sebou samým“. (Jonas, 1997, 317).

Strach zohráva v Jonasovej etike zodpovednosti podobnú úlohu ako pochybnosť v princípe „metodickej skepsy“ u Descarta, ale vychádza za rámec racionality. „Heuristika strachu“, má byť metodikou etiky zodpovednosti, má varovať pred možnými rizikami, odhaľovať ich „varovným citom a anticipujúcou jasnozrivosťou či predstavivosťou“.

S tým súvisí otázka zodpovednosti odborníkov za dostatočnú informovanosť osôb či skupín prijímajúcich rozhodnutia týkajúce sa budúcnosti. Vzhľadom na svoju kompetenciu sú povinní poukázať aj na hrozby a nebezpečné riziká spojené s týmito rozhodnutiami. Ich „odborné svedomie“, by nemalo byť zamerané len na krátkodobé efekty, ale malo by sa motivovať aj obavami o možné následky a o podobu dedičstva,

ktoré zanecháme budúcim generáciám. Vzhľadom na budúcnosť nemôže platiť doterajšia alibistická predstava, že vedec, či tvoriaci inžinier, nie sú zodpovední za to, čo ich objavy a výtvory spôsobia alebo komu a načo ich zveria. Metodický strach a jeho „heuristika“ by nás všetkých mali viesť k opatrnosti a obozretnosti.

## VÝCHODISKÁ ETIKY ENVIRONMENTÁLNEJ ZODPOVEDNOSTI U H. SKOLIMOVSKEHO

environmentálnych problémov treba začať zmenou priorít v štruktúre hodnôt našej civilizácie (predovšetkým etických). Podľa Skolimowskeho[6], v každom etickom Riešenia systéme možno identifikovať tri rády hodnôt:

1. Hodnotami prvého rádu sú *základné hodnoty*, na ktorých spočíva celý etický systém. Bez prijatia základných hodnôt nemôže nič nasledovať, lebo základné hodnoty vytvárajú východisko celého systému, jeho špecifických druhotných hodnôt a špecifických spôsobov konania.
2. Hodnotami druhého rádu sú dôsledky základných hodnôt – druhotné, odvodené hodnoty.
3. Hodnotami tretieho rádu sú špecifické stratégie a taktiky zamerané na uplatnenie hodnôt druhého rádu.

Napríklad, politické akcie, ktorými sa vytvára tlak na zákonodarcov, aby prijímali zákony na ochranu životného prostredia patria do oblasti hodnôt tretieho rádu. Ich zdôvodnenie nachádzame v hodnotách druhého rádu, napríklad v tom, že si vysoko ceníme životné prostredie. A zdôvodnenie hodnôt druhého rádu poskytujú základné hodnoty, hodnoty prvého rádu.

V systéme environmentálnej (ekologickej) etiky, ktorý navrhuje Skolimowski je základná hodnota zakotvená v myšlienke *posvätnosti života*. *„Prijatie posvätnosti života nás vedie k ochrane iných foriem života, vedie nás k ochrane prírodného prostredia rovnako ako ľudského životného prostredia, v ktorom je život ohrozený... akonáhle sa premisa o posvätnosti života spochybňuje alebo odmieta, celá stavba ochranárskych stratégií a všetky akcie na ochranu životného prostredia visia vo vzduchu. Potom chýba reálny dôvod na to, aby sme sa angažovali v ochranárskej stratégii a ekologickej etike“* (Skolimowski, 1996, 141).

Zo základnej hodnoty *posvätnosti života* vyplýva etický imperatív *úcty k životu* Alberta Schweitzera, ako aj princíp *posvätnosti zeme*, o ktorom hovoril Aldo Leopold.

---

[6] Henryk Skolimowski sa vo svojej *ekofilozofii* opiera najmä o *etiku úcty k životu* Alberta Schweitzera (Schweitzer, 1996, 22–34) a o filozofiu *kresťanského evolucionizmu* Pierra Tailharda de Chardina (Tailhard de Chardin, 1990), inšpirovaných filozofickými názormi Henriho Bergsona (Bergson, 1919).

Úcta k životu je východiskom k ďalším hodnotám environmentálnej etiky – *zodpovednosti za život a zem* (Leopold, 1991) a *striedmosti* (Shraderová-Frechetteová, 1996, 107 – 114).

Ako slobodný človek nemôžem prejaviť hlbokú úctu bez zodpovednosti. *„zodpovednosť je etický princíp v tom zmysle, že akonáhle chápeme jednotu života a skutočnosti, že sme sami súčasťou tejto jednoty, že sme so životom prepojení, potom musíme prevziať zodpovednosť za život, za všetok život...“* (Skolimowski, 1996, 144).

*Zodpovednosť* je aj spojovacím článkom medzi etikou a racionalitou. Racionalita bez zodpovednosti je obludná (ako dokazujú, napríklad, skutky nacistov). Etika bez zodpovednosti je prázdna. Čím väčší rozsah zodpovednosti na seba berieme, tým viac rastieme vo svojej ľudskosti. Ak nepreberáme žiadnu zodpovednosť, sotva sme ľudia.

Ďalšia environmentálna hodnota – *striedmosť* – je pozitívna hodnota, podoba bohatstva, nie chudoby. Striedmosť je prostriedkom na vyjadrenie zodpovednosti, zodpovednosti vo svete, v ktorom rozoznávame medze a symbolické vzťahy v poprepájanom pradive života. Rozumieť právu ostatných na život, znamená obmedzovať tie svoje potreby, ktoré nie sú nevyhnutné.

Na vyššej úrovni je striedmosť aj predpokladom vnútornej krásy, keď nie sme striedmi kvôli druhým, ale kvôli nám samým. Striedmosť je najlepší spôsob života tvárou v tvár iným bytostiam. Skutočné vedomie a konanie striedmosti vyrastá z presvedčenia, že to najcennejšie nestojí nič: priateľstvo, láska, vnútorné uspokojenie, sloboda vnútorného rozvoja. Ak si ich chceme kúpiť, platiť za ne, zničíme ich prirodzenú hodnotu.

Na ešte vyššej úrovni je striedmosť *pôvabom zbaveným plytvania*. Nemôžeme žiť s pôvabom, ak žijeme v chudobe, ale nemôžeme žiť s pôvabom, keď sa oddávame okázalému prepychu. Pôvab života nachádzame v *zlatom strede*, medzi týmito krajnosťami. Už podľa Aristotela, bohatí nie sú len tí, ktorí vlastnia veľa, ale aj tí, čo potrebujú málo.

Striedmosť je aspektom hlbokej úcty k životu. Nemôžeme byť naozaj ohľaduplní k životu, ak nie sme striedmi v našom súčasnom svete, v ktorom je rovnováha tak chúlostivá a ľahko narušiteľná.

Medzi špecifické a osobitne významné environmentálne hodnoty zaraďuje Skolimowski *rozmanitosť (diverzitu)* a s ňou spojenú *environmentálnu (ekologickú) spravodlivosť*.

Musíme konať tak, aby sme zväčšovali a chránili rozmanitosť a zmenšovali či zastavili každú tendenciu k rovnorodosti, pretože *rozmanitosť = bohatstvo = zložitosť = život*. Rozmanitosť, bohatosť, zložitosť foriem života je podmienkou jeho existencie a udržateľnosti. Udržovať a obohacovať túto nenahraditeľnú podmienku rozkvetu života je naša *morálna zodpovednosť*. Morálka je osobitná vlastnosť skutočne ľudského života. Preto je morálnym imperatívom podporovať tie sily, ktoré robia život životom a ktoré vedú k dozrievaniu jeho možností a k hojnosti ich foriem.

*Environmentálna spravodlivosť* pre všetkých je jednoduchým dôsledkom *environmentálnej ohľaduplnosti*. Je dôsledkom myšlienky zodpovednosti za všetkých. *„Ak kozmické tkanivo zahŕňa nás všetkých, ak je utkané z pramienkov, ktorých sme súčasťou, potom spravodlivosť pre toto kozmické pradivo znamená spravodlivosť pre všetky jeho zložky, pre všetkých bratov a sestry stvoreného sveta, akoby povedali americký indiáni"* (Skolimowski, 1996, 146).

*Environmentálna spravodlivosť* je dôsledkom úcty k životu, jeho rozmanitosti, ako i pred-pokladom jej udržania a obohatenia.

Na najvyššie miesto medzi environmentálnymi hodnotami umiestňuje Skolimowski *lásku*. *„Láska je najhlbšia a najzákladnejšia forma aktívnej ochrany, najvyšší etický čin. Stratili sme schopnosť skutočnej lásky; aby sme ju znovu získali, musíme najprv rozvinúť zmysel pre úctu, ktorý je vstupnou podmienkou skutočnej lásky"* (Skolimowski, 1996, 150).

V súvislosti s uvádzanými hodnotami posudzuje stratégiu trvalo udržateľného rozvoja. Primárnou hodnotou (hodnotou prvého rádu) pre túto koncepciu musí byť hlboká úcta k životu. Vrcholným cieľom celkového rozvoja musí byť život. Rozvoj má slúžiť životu. Ak život z tejto základnej rovnice vypustíme, zbavíme akýkoľvek pojem vývoja zmyslu. Pritom nemá ísť o akýkoľvek život, ale o *kvalitný život* pre všetky živé bytosti. *„Čo je jadrom pojmu rozvoj, nie je len biologický život, ale život naplnený zmyslom a dôstojnosťou ... poskytujúci sebarealizáciu"* (Skolimowski, 1996, 147). Keď prijmeme princíp *úcty k životu* umožní nám to skúmať rozvoj nielen ako ekonomický jav, ale aj ako prostriedok na zlepšenie ľudského života na všetkých úrovniach. *Úcta k životu* nepopiera dôležitosť ekonomických faktorov (uspokojenie základných potrieb je súčasťou dôstojného života).

Skolimowski operuje v tejto súvislosti s pojmom *ohľaduplného rozvoja.* Ohľaduplnosť k životu sa musí stať podstatnou vlastnosťou rozvoja, ak sa rozvoj nemá stať „buldozérom" drviacim krehkú prírodnú rovnováhu a zanechávajúcim vo svojej stope otupeného spotrebiteľa.

Princíp úcty k životu sa zhoduje s mnohými náboženskými etikami, založenými na posvätnosti života, čo dokazuje, že jestvuje základné spoločné jadro etických hodnôt, spoločné všetkým národom a väčšine náboženstiev. *Environmentálna (ekologická) etika* tak predstavuje novú formuláciu tradičných hodnôt. Predstavuje hľadanie zmyslu, dôstojnosti, zdravia a vyrovnanosti v dobe, keď je zem ohrozená neprimeraným a bezohľadným rozvojom.

*Ohľaduplný rozvoj* sa vyznačuje ďalšími hodnotami environmentálnej etiky, ako je *zodpovednosť, striedmosť* a *ekologická spravodlivosť* (ktorá je v rámci ľudskej spoločnosti nemysliteľná bez sociálnej spravodlivosti). Preto keď Skolimowski navrhuje ohľaduplný rozvoj, ako novú formu rozvoja, chce zároveň aby zaistil trvalú udržateľnosť našej planéty, aby priniesol dôstojnosť všetkým vykorisťovaným a aby zjednotil ľudstvo, stále viac rozdeľované neprimeraným rozvojom. Ohľaduplný rozvoj má

byť rozvojom zjednocujúcim v tom najširšom a najhlbšom zmysle, lebo (Skolimowski, 1996, 148):

- zlučuje ekonomické s etickým a s tým, čo pramení z úcty k životu,
- zlučuje súdobé etické príkazy s tradičnými etickými kódexami,
- pokúša sa slúžiť ľuďom všetkých kultúr,
- sľubuje, že konečne nastolí mier medzi ľudstvom a prírodou, vrátane všetkých jej stvorení.

## ZÁVER

Skolimowskeho ale najmä Jonasov koncept etiky zodpovednosti je akoby návratom k etike spomínaných prvotnopospolných kultúr, u ktorých úzkosť či strach podmieňovali nádej, keďže úzkosť viedla človeka k takému konaniu, ktoré dávalo nádej. Preto sa ani on neobáva výčitky, že strach môže viesť k malomyseľnosti či negatívnemu postoju k budúcnosti, keď *„prehlasujeme strach za povinnosť, ktorou môže byť prirodzene len s nádejou (totiž na odvrátenie): odôvodnený strach, nie bojazlivosť; možno i úzkosť, nie však ustráchanosť; a v žiadnom prípade nie strach alebo úzkosť kvôli nám samotným. Ustupovať úzkosti z cesty tam, kde je na mieste, by bolo v skutočnosti ustrašenosťou.“* (Jonas, 1997, 317 – 318).

A ešte raz zopakujem, že my nemôžeme vedieť, či si naše vylepšenia sveta budú naši nasledovníci želať, ale „heuristikou strachu“ sa dá odhadnúť, čo im môže chýbať a čo im môže hroziť. A že preto treba uprednostniť zlú prognózu pred dobrou – varovanie pred pokušením. A mali by sme sa aj poučiť od dávnych kultúr v tom, že netreba zanechávať potomkom nevyhnutne lepší svet, avšak určite nie horší! Ak – pravda – nechceme ponechať viac nádeje potkanom?!

## LITERATÚRA

BACON, F.: *Nová Atlantida a eseje.*Mladá fronta, Praha 1980.

BACON, F.: Nové organon. In: *Antológia z diel filozofov. Humanizmus a renesancia.* Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1966, s. 253-306.

BERGSON, H.: *Vývoj tvořivý.* Praha 1919.

DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě.* Svoboda, Praha 1992.

DIAMOND, J.: Osudy lidských společností. Columbus, Praha 2001.

JONAS, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci.* Oikúmené, Praha, 1997.

LEAKEY, R. E. – LEWIN, R.: Lidé od jezera. Mladá fronta, Praha 1984.

LEOPOLD, A.: *Etika země.* In: *Filosofický časopis*, č. 6, 1991.

LOCKE, J.: *Druhé pojednání o vládě.* Svoboda,Praha 1992.

MANDA, V.: K niektorým filozofickým aspektom pojmu „zodpovednosť". In: *Zodpovednosť odborníka (inžiniera, manažéra, učiteľa) v súčasnom svete. Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia*. STU Bratislava 2007, s. 93-98.

SEDOVÁ, T.: Malá úvaha nad jedným pokusom o rozlíšenie medzi etikou a morálkou: Smreková , D. – Palovičová, Z.: Dvojznačnosť etických pojmov. In: *Filozofia*. 2010, č. 5, s. 493-498.

SHRADEROVÁ-FRECHETTEOVÁ, K.: *Dobrovolná střídmost a povinnost omezovat spotřebu.* In: *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Praha 1996.

SCHWEITZER, A.: *Etika úcty k životu.* In: *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Praha 1996.

SKOLIMOWSKI, H.: *Ekologická etika a posvátnost života.* In: *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Praha 1996.

SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dvojznačnosť etických pojmov*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2009.

SMREKOVÁ, D.: Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. In: *Filozofia*. 2010, č. 9, s. 893-906.

SŤAHEL, R.: Kohákov pojem ekologickej krízy. In: *Philosophica 8*. Nitra 2011, s. 51-57.

TAILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo.* Vyšehrad, Praha 1990.

WHITE, L: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: *Science*, No 37, 1967. Úplný český preklad *Historické kořeny naši ekologické krize* je dostupný na: <http://global21.cz/vyhybka.php?str=white_koreny&obor=spol> [cit. 15. 11. 2015].